زكي الميلاد

المسألة الثقافية

من أجل بناء نظرية في الثقافة



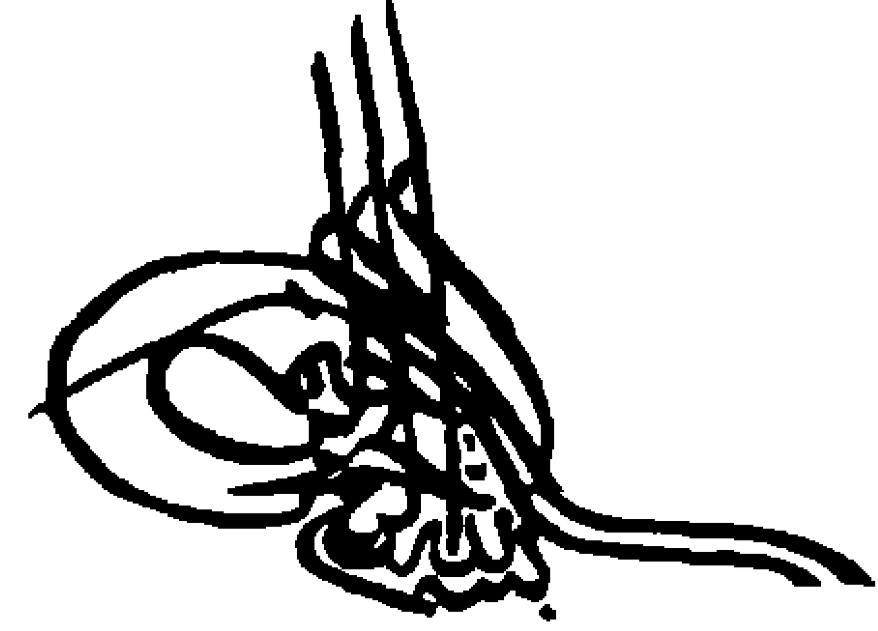


المركز الثقافي العربي

زكي الميلاد

المسألة الثقافية

من أجل بناء نظرية في الثقافة



الكتاب

المسألة الثقافية

من أجل بناء نظرية في الثقافة

تأليف

زكي الميلاد

الطبعة

الاولى 2005

عدد الصفحات 256

القياس 17 x 24

الترقيم الدولي

9953-68-081-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

المقدمة

حينما عزمت على دراسة موضوع المسألة الثقافية، وكيف نبني لنا نظرية في الثقافة؟ وجدت نفسي لأول مرة إنني أمام موضوع هو أشبه بمتاهة، قد أعرف نقطة البداية، ولكن كيف أصل إلى نهاية الطريق؟ وهذا الشعور صاحبني إلى فترة، يدفعني إلى التردّد في مواصلة العمل تارةً، أو إلى التوقف أيضاً، عندما أرى أن هناك انسدادا في الأفق، وعدم وضوح المحصلة النهائية من البحث.

لكن التحدّي هو الذي تغلب في النهاية، وبهذا التحدي واصلت العمل إلى المستوى الذي انتهيت إليه. والدافع إلى التحدّي جاء نتيجة إيماني بفكرة التحدي، ودعوتي إلى أن يضع الإنسان نفسه في موضع التحدي دائما، وأن لا يهرب أو يتراجع عنه. لأن الإنسان قادرٌ بالتحدي على أن يتغلب على المعوقات التي تعترض طريقه، في إطار القدرة على الاستطاعة. ولأن التحدي هو مبعث الأمل والإرادة، ومصدر انبعاث القدرة والطاقة في الإنسان، هذا أولاً.

وثانياً لقناعتي أن من يتلمس الطريق ويسعى سعيه، سوف يكتشف دربه وطريقه آجلاً أم عاجلاً، ومهما كانت صعوبة الطريق ومؤنته. والله سبحانه وتعالى أعطانا الأمل حينما أخبرنا في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (سورة العنكبوت: آية ٦٩)، والذين جاهدوا تارة يكونون في مقام العمل، وتارة أيضاً يكونون في مقام النظر.

وثالثاً، لأنه ليست لي سابقة من قبل في التوقف أمام موضوع عزمت على

دراسته والخوض فيه، ولا أريد أن أسجل على نفسي مثل هذه السابقة، حتى لا تحاصرني مستقبلاً، وتعترض سبيلي.

ومثل هذا الشعور مر على كثير من الكتاب إن لم يكن على جميعهم، ليس في هذا الموضوع بالضرورة، وإنما في موضوعات وقضايا شتى قديمة وحديثة. وفي هذا الصدد يذكر جاك دريدا كيف أن مثل ذلك الشعور وأسوء منه كان ينتابه أمام كل نص جديد، وحسب قوله: «كلما شرعت في نص جديد مهما كان بسيطاً، انتابتني الحيرة أمام المجهول، والمتصور بلوغه، واعتراني شعور ساحق بالخيبة، وقلّة الخبرة والعجز، وإن ما قد كتبته هو الآن معدم، بل كأنما قد ألقي من فوق».

والذي ضاعف من هذه الحيرة، أن من يطرق مثل هذا الموضوع يجد نفسه واقفاً على أرض بوار ويباب. ولعل هذا الموضوع من أكثر الموضوعات المهملة في الكتابات العربية بوجه خاص. وفيما أعلم لا يوجد إلا كتاب واحد يصنف على هذا المجال، وهو كتاب «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي. وباقي الكتابات الأخرى على قلتها وضعفها وعدم تراكمها، لا تقدم رؤية مستقلة لفكرة الثقافة، وإنما تدور في فلك الرؤية الأوروبية للثقافة، ولا تكاد تخرج عن نسقها ومرجعيتها وتاريخها وتراثها. باعتبار أن الثقافة هي شأن وإبداع أوروبي، أو أنهم يعطون أنفسهم حق تملك مثل هذا الإبداع، أو أنهم أوهمونا بهذا التملك وانطلى علينا.

لكن الذي يذكر لهم أنهم هم الذين أثروا هذا الحقل، وأحدثوا فيه أعظم تطور، وحافظوا على تراكمه المعرفي بالشكل الذي جعلهم يهيمنون على هذا الحقل. ومن يقترب من هذا الموضوع يجد نفسه معنياً بكتابات الأوروبيين، فهم الذين كتبوا في هذا المجال، ومازالوا يكتبون فيه. فمن كتاب «الثقافة والفوضى» لماثيو آرنولد، الصادر سنة ١٨٦٩م، إلى كتاب «الثقافة البدائية» لإدوارد تايلور الصادر سنة ١٨٧١م، مروراً بكتاب «ملاحظات نحو تعريف

الثقافة» لتوماس إليوت الصادر سنة ١٩٤٨م، وكتاب «الثقافة والمجتمع» لرايموند وليامز الصادر سنة ١٩٥٦م، وكتاب «الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية» للويس دوللو الصادر سنة ١٩٧٨م، وصولاً إلى كتاب «نظرية الثقافة» لمجموعة من الكتاب الأمريكيين الصادر سنة ١٩٩٠م، وكتاب «فكرة الثقافة» لتيري إيجلتون الصادر سنة ٢٠٠٠م، إلى غير ذلك من كتابات أخرى. وهذه المؤلفات التي أشرت إليها، هي المؤلفات التي رجعت إليها باهتمام في هذا الكتاب، مناقشاً لأفكارها ونظرياتها وأطروحاتها.

وكلما توغلت أكثر في البحث بدأت أتلمس الطريق شيئاً فشيئاً، وهو الطريق الذي اقتنعت به فيما بعد، وأخذت الحيرة تتلاشى، ويضمحل الشعور بالمتاهة.

وقد تلمست الطريق إلى دراسة فكرة الثقافة من زاويتين. من زاوية مناقشة ما طرحه بعض الكتاب والمفكرين من نظريات لافتة حول فكرة الثقافة، وتستحق النظر والاهتمام. كنظرية مالك بن نبي في مشكلة الثقافة، ونظرية علي عزت بيجوفيتش في العلاقة بين الثقافة والحضارة، ونظرية توماس إليوت في العلاقة بين الدين والثقافة. وقد خصصت فصلاً في هذا الكتاب، لكل واحدة من هذه النظريات.

ومن زاوية ثانية، مناقشة فكرة الثقافة في إطار علاقاتها وجدلياتها مع بعض الأبعاد الوثيقة الصلة بها. كالعلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا، وبين الثقافة والسياسة، وبين الثقافة والمجتمع. وفي إطار هذه العلاقات والجدليات حاولت مناقشة بعض الأفكار والمفاهيم والنظريات التي تتصل بها.

كل ذلك من أجل تشريح وتفكيك فكرة الثقافة، ومحاولة فهم منطقها الداخلي، وفحص حكمتها وفلسفتها، والتعرف على وظائفها وأدوارها، حتى تتجلى لنا فكرة الثقافة بصورة واضحة وبينة.

وأما أطروحة هذا الكتاب فإنها تتحدّد في الفصلين الأول والأخير. ففي الفصل الأول تتحدد الأطروحة في محاولة تفسير لماذا لم نتعرف على فكرة الثقافة منذ وقت مبكر؟ ولماذا لم تتحول عندنا الثقافة من مرحلة المعنى اللغوي التي كانت عليه، إلى مرحلة المفهوم بدلالاته المركبة؟ ولماذا بقينا بدون فكرة أو نظرية في الثقافة؟.

وفي الفصل الأخير تتحدد في البحث عن السبيل لاكتشاف فكرة الثقافة، والعمل على بناء نظرية لنا في الثقافة من داخل مرجعيتنا ومنظومتنا وتراثنا، واستناداً على منطق الاجتهاد عندنا، لبذل أقصى أنواع الجهد، واستفراغ كل ما في الوسع من طاقة وقدرة وملكة لتحقيق ما نطلبه ونصبو إليه.

ولاكتشاف فكرة الثقافة لابدّ من فحص واختبار كل المعاني والدلالات التي هي من مكونات فكرة الثقافة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى بحاجة إلى أن نبلور لنا سياقا معرفياً يكون بمثابة تاريخ ممتد للثقافة، تتجلى فيه الثقافة بصورها ودلالاتها وإشاراتها ورموزها، حتى نستطيع أن نكوّن لنا فهمنا المستقل للثقافة.

وفي خاتمة الكتاب دعوة للاستفادة من كل المعاني والدلالات والتعريفات التي تدور وتتصل بالثقافة. وذلك في إطار فلسفة الثقافة. وإننا لسنا بحاجة إلى الانشغال بتعريف الثقافة الذي ليست له نهاية، لأن من الصعب التوافق على تعريف محدد للثقافة. وبالتالي فلن تكون هناك ثمرة حقيقية لهذا النوع من الاشتغال، والثمرة الحقيقية هي في الاستفادة من كل التعريفات المطروحة للثقافة. وهذا ما تدعونا إليه فلسفة الثقافة.

والمقصد النهائي من هذا العمل هو اعتبار أن الثقافة تمثل قوة وطاقة وتخلقاً وروحاً، لابد من التخلق بها، والاستناد إليها في مواجهة أكبر وأعظم مشكلة مستعصية في الأمة، وهي مشكلة التخلف بكافة صورها وأنماطها. وسعياً نحو

التمدن والتحضر بعيداً عن التبعية والاستلاب.

هذه محاولة في قول شيء عن الثقافة، أرجو أن يكون فيها بعض النفع للأمة، فكراً وعلماً ونهضة وإصلاحاً. والله ولي التوفيق.

زكي الميلاد

المملكة العربية السعودية

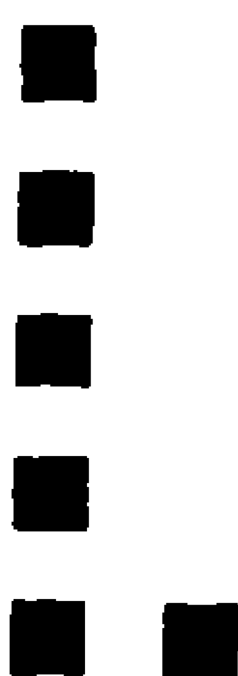
٨ صفر ١٤٢٦هـ

١٨ مارس ٢٠٠٥م



الفصل الأول

هل توجد لدينا نظرية في الثقافة؟



— ١ —

الثقافة وبناء المفهوم

الثقافة كلمة عربية كانت معروفة عند العرب في عصر ما قبل ظهور الإسلام وما بعد ظهوره، ومتداولة في اللسان العربي الفصيح. ولسنا بحاجة لأن نبرهن على ذلك، فقد وردت وتكررت في الشعر العربي القديم، وهو ديوان العرب، وتطرقت إليها معظم وأشهر معاجم اللغة العربية القديمة والحديثة، مثل «لسان العرب» لابن منظور، و«معجم مقاييس اللغة» لابن زكريا، و«أساس البلاغة» للزمخشري، وصولاً إلى «المعجم الوسيط» الذي أصدره مجمع اللغة العربية في القاهرة.

ومنذ أن عرفت الثقافة في اللغة العربية ظلت على الحال الذي كانت عليه مجرد كلمة لغوية، ولم تتجاوز نطاق وحدود دائرة الكلمة الضيق والمحدود، كما يتحدد بدقة وصرامة في معاجم اللغة. والسؤال المعرفي الذي يطرح في هذا المجال، وكان ينبغي أن يطرح منذ زمن قديم داخل الثقافة الإسلامية هو لماذا لم تتحول الثقافة من كلمة إلى مفهوم؟

أي من مجرد كلمة تعرف في اللغة بكلمة أو كلمتين وبحسب موازين اللغة العربية لا غير، إلى مفهوم يتجاوز نطاق اللغة الضيق، والمعنى الحرفي المحدود، ويتعالى على الدلالات الحسية المباشرة والقريبة، ليعبر عن خبرة اجتماعية ثقافية، ويستند على بنية برهانية مركبة، وتتحدد له هوية يعرف بها، وتكون دالة عليه،

ومتلازمة معه.

والتحول من الكلمة إلى المفهوم، هو تحول من الحسي إلى الذهني، ومن البسيط إلى المركب، ومن البياني إلى البرهاني، ومن الفردي إلى الاجتماعي، ومن الثابت إلى المتحرك، وجماع القول هو التحول من عالم اللغة وقوانينها إلى عالم الاجتماع وقوانينه.

وعدم طرح مثل هذا السؤال منذ وقت مبكر يكشف عن ضآلة مستويات النظر والتفكير في داخل الثقافة الإسلامية حول مسألة الثقافة التي ما زالت في طور الكلمة ولم تتحول إلى طور المفهوم. لهذا كان من الضروري اكتشاف هذا السؤال لتطوير مستويات النظر إلى الثقافة، وتغيير منحى التفكير بها. ووجه الصعوبة في هذا الأمر هو عدم وجود تراكمات معرفية في نطاق الثقافة الإسلامية يمكن البناء عليها، والانطلاق منها، وتلمس الطريق من خلالها، أو حتى الاستئناس بها. فقد اكتفت الكتابات العربية أو معظمها بالحديث عن المعاني والدلالات اللغوية للثقافة كما تحددت ووصلت إلينا في معاجم اللغة العربية، أما الدلالات الاصطلاحية والمفهومية فيرجع فيها إلى الكتابات الغربية، وهذا يؤكد على صحة مقولتنا أن الثقافة لم تتطور من عالم الكلمة إلى عالم المفهوم كما حصل في الثقافة الأوروبية، ولهذا يرجع إليها عربياً في معاجم اللغة العربية، ومفهومياً يرجع إليها في الدراسات الأوروبية.

وفي وقت سابق طرح مالك بن نبي سؤالاً بصيغة أخرى وهو يبحث عن كلمة الثقافة في اللغة العربية، فقد تساءل في كتابه «مشكلة الثقافة» من أين جاءت كلمة الثقافة، ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية؟[1]. وفي تقديري أن هذه ليست هي المشكلة، لأن كلمة الثقافة من الكلمات العربية المعروفة والمتداولة

---

(١) مشكلة الثقافة. مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق - دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص١٩.

عند العرب، ولسنا بحاجة لمعرفة من أين جاءت ومتى استخدمت، وقد شرحت لنا معاجم اللغة استعمالات هذه الكلمة بالشكل الذي يغنينا عن الحديث من أين جاءت ومتى استخدمت! لكن الذي بحاجة إلى بحث مستفيض ليس الكلمة وإنما المفهوم. ولهذا فإن السؤال عن لماذا بقيت كلمة الثقافة على حالها ولم تتحول إلى مفهوم عندنا وفي ثقافتنا، وكيف تطورت وتحولت إلى مفهوم في الثقافة الأوروبية؟ هو أنضج من ذلك السؤال الذي طرحه مالك بن نبي.

والسؤال الذي يرتبط بالثقافة الإسلامية هو سؤال لماذا؟

والسؤال الذي يرتبط بالثقافة الأوروبية هو سؤال كيف؟

وإذا أردنا أن نفسر لماذا لم تتطور الثقافة من كلمة إلى مفهوم في إطار الثقافة الإسلامية، يمكن التوصل إلى الأسباب التالية:

أولاً: لم تكن الثقافة من الكلمات التي حظيت باهتمام لافت أو مميز في الثقافة الإسلامية، ولم ترتبط بقضايا أو بخبرات أو حتى بمجالات أو معارف تستدعي الانتباه والاهتمام بها. وظلت الثقافة على هذا الحال الجامد والهامشي الذي لم يكن يساعد على اكتشاف هذه الكلمة والتعرف عليها، أو التوقف عندها بطريقة تحرض على التأمل فيها، واستحضارها في مجال التداول الفكري والعلمي، لهذا فقدت كلمة الثقافة الشروط والمقتضيات المعرفية والاجتماعية التي كان بإمكانها أن تساهم في تحريكها والدفع بها نحو تطورات وانتقالات مفاهيمية.

فقد جاء الإسلام بطائفة من الكلمات والتسميات التي تواترت في نصوصه وخطاباته، وحظيت بمنزلة هامة ومتعاظمة، وترسخت في اللسان العربي، وفي مجال التداول الاجتماعي العام، وظلت حاضرة في الأذهان، وارتبطت بها المعارف والعلوم الإسلامية. ومن هذه الكلمات الفقه والعلم والعقل والحكمة والجهاد والاجتهاد والأمة.. وغيرها ولم تكن الثقافة من بين هذه الكلمات، فكلمة الفقه

تحولت إلى علم هو من أشهر العلوم الإسلامية، والعلم أصبح فريضة على كل مسلم ومسلمة، والعقل أصبح حجة ودليلاً وتخصص له علم هو علم أصول الفقه الذي وصفه ابن خلدون بأنه «من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة»[(١)]، والحكمة اقترنت في القرآن الكريم بالكتاب في عشر آيات، منها قوله تعالى: ﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ [(٣)] وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [(٤)]، وهكذا هو الحال مع الكلمات الأخرى التي كانت لها منزلة شريفة، وارتبطت بعلوم شريفة.

وليس فقط الإسلام الذي جاء بطائفة خاصة من الكلمات والتسميات التي عظمها وشرفها، وحدد لها دلالاتها ومكوناتها، وكانت الأقرب إلى روح الدين وجوهره، وإنما يصدق هذا على جميع الديانات الأخرى، فكل ديانة انفردت بطائفة خاصة من الكلمات والتسميات المشرفة والمعظمة، وهكذا أيضاً الفلسفات والمذاهب الاجتماعية الكبرى.

ثانياً: إن الفعل «ثقف» الذي هو مصدر كلمة الثقافة، ورد في النص القرآني، وتطرقت إليه بعض معاجم ألفاظ وكلمات القرآن الكريم مثل كتاب «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني. هذا الفعل جاء في سياق لا يلفت الانتباه إليه، أو التأمل فيه بصورة تساعد على اكتشافه والتعرف عليه، وبالتالي إمكانية تطويره وتحويله إلى مفهوم يعبر عن فكرة محددة لها قابلية التجدد والنمو متى

---

(١) مقدمة ابن خلدون. ضبط وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م، ص٤١٨.

(٢) سورة البقرة. آية ٢٣١.

(٣) سورة النساء. آية ١١٣.

(٤) سورة البقرة. آية ١٢٩.

ما اتصلت بتراكمات معرفية وخبرات اجتماعية. فقد ارتبط هذا الفعل في جميع استعمالاته بسياق واحد وتحدد بمعنى واحد أيضاً، حيث جاء في سياق الحديث عن الحرب والقتال، وتحدد بمعنى الإدراك والظفر، والمقصود بالإدراك هنا الوصول إلى الشيء بالمعنى الحسي والوجودي وليس بالمعنى الذهني.

وهذه الاستعمالات التي وردت في النص القرآني هي:

قال تعالى: ﴿ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُبِيناً﴾ (٢).

وقال تعالى: ﴿ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿ إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ (٤).

وقال تعالى: ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ﴾(٥).

وقال تعالى: ﴿ مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً﴾ (٦).

---

(١) سورة البقرة. آية ١٩١.
(٢) سورة النساء. آية ٩١.
(٣) سورة الأنفال. آية ٥٧.
(٤) سورة الممتحنة. آية ٢.
(٥) سورة آل عمران. آية ١١٢.
(٦) سورة الأحزاب. آية ٦١.

وأول ما يستوقف الانتباه في هذه الآيات هو الربط الذي تكرر في جميعها بين الفعل «ثقف» وبين الحرب والقتال، ولعل هذه الملاحظة يمكن تفسيرها بأمرين احتماليين:

الأول: ذهني لغوي، والثاني: حسي خارجي.

الأمر الأول: إن الكلمات والألفاظ التي تستعمل في مجال الحرب والقتال غالباً ما يراد منها إعطاء معاني مضاعفة الجهد وبذل أقصى الطاقة، وهذا ما يتناسب ومقتضيات الحرب والقتال. فالثقافة في اللغة كما يقول الأصفهاني هي الحذق في إدراك الشيء وفعله؛ إذ يقال ثقفت كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر[(١)]، وبهذا المعنى يكون الفعل «ثقف» الذي تكرر في تلك الآيات هو بمعنى الحذق أي مضاعفة الجهد بالانتباه والنظر في إدراك العدو، لأن الحرب تؤخذ بالمباغتة، وثقفتموهم أي وجدتموهم فينبغي الحذق ومضاعفة الانتباه والنظر.

الأمر الثاني: إن الثقافة بكسر الثاء هي من الكلمات التي لها علاقة بقضايا الحرب والقتال، فالثقاف والثقافة تعنيان العمل بالسيف، والثقاف أداة من خشب أو حديد تثقف بها الرماح لتستوي وتعتدل، وثاقفه، مثاقفة، وثقافاً: خاصمه وجالده بالسلاح ولاعبه إظهاراً للمهارة والحذق[(٢)].

لهذا فالاقتران الذي تكرر في الآيات المذكورة بين الفعل ثقف وبين الحرب والقتال لا يعد غريباً، كما أن هذا الاقتران يمكن ملاحظته أيضاً في أشعار العرب، فقد استشهد فارس بن زكريا في معجمه «مقاييس اللغة» ببعض تلك الأشعار، كقول عدي بن الرقاع:

نَظَرَ المثقَّفِ في كُعوب قناتِهِ حتى يقيمَ ثِقافُهُ منآدها

---

(١) المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني، ضبط ومراجعة: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠١م، ص٨٥.

(٢) المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية، استانبول: دار الدعوة، ص٩٨.

وفي بيت آخر يقول:

فإما تَثْقَفوني فاقتلوني وإن أُثْقَفْ فسوف ترون بالي[١]

وفي بيت لحسان بن ثابت يقول فيه:

فإما تَثْقَفُنَّ بنو لؤيٍّ جذيمةَ إن قتلهم شفاء

ومن الملاحظات البلاغية في تلك الآيات أن الفعل «ثقف» تواتر بصيغة الجمع لأن موضوعه هو الحرب والقتال بين جماعات، ويمكن أن تكون صيغة الجمع هي أكثر استعمالاته، ويمكن أن تكون الجماعة هي حقله الرئيسي. وتواتر أيضاً بصيغة الفعل ولم يرد بصيغة الاسم الأمر الذي يلفت إلى المعنى اللغوي بصورة أساسية، لهذا لا يمكن القياس على هذا الاقتران خارج مجال اللغة والمعنى اللغوي.

والمحصلة في هذا الشأن أن الفعل «ثقف» الذي ورد في النص القرآني، لم يكن يستوقف الانتباه أو يلفت النظر إلى مفهوم الثقافة، أو يقود إلى اكتشاف هذا المفهوم والتعرف عليه. والالتفاتات التي حصلت تحددت في الجانب اللغوي لا غير، كالتفاتة الفضل بن الحسن الطبرسي في تفسيره الشهير «مجمع البيان في تفسير القرآن» حيث توقف أمام أول آية وردت فيها كلمة ثقف في سورة البقرة ﴿ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [٢] حيث قال: «ثقفته أثقفه ثقفاً وثقافة أي وجدته، ومنهم قولهم رجل ثقف لقف أي يجد ما يطلبه، وثقف الرجل ثقافة فهو ثقف، وثقف ثقفا بالتحريك فهو ثقف إذا كان سريع التعلم، والثِقاف حديدة تقوّم بها الرماح المعوجة، والتثقيف التقويم»[٣].

(١) معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس بن زكريا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ص١٦٩.

(٢) سورة البقرة. آية ١٩١.

(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن. الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٨م، ج١، ص٣٦٩.

ثالثاً: إن المعاني والدلالات اللغوية التي تحددت في معاجم اللغة العربية لكلمة الثقافة ظلت جامدة وساكنة ولم تبرح مجال اختصاصها. فقد تحددت تلك المعاني والدلالات بهذا المجال اللغوي، وتضيقت به، وبات الرجوع إليها يكاد ينحصر بهذا المجال اللغوي. واللغة من هذه الناحية أدت وظيفتها الاختصاصية، ولم يكن بإمكانها تجاوز هذه الوظيفة إلى ما هو أكثر من ذلك. ولم يكن بإمكان اللغة تطوير هذه الكلمة والارتقاء بها إلى مرحلة المفهوم، وليس هذا من اختصاصها أيضاً.

والذي ينكر في هذا الشأن أن المعاني والدلالات اللغوية لكلمة الثقافة التي أعطيت لها في معاجم اللغة العربية كانت هامة وقيمة وثرية، وكان بإمكانها أن تساهم في تحريك هذه الكلمة وصناعتها مفهومياً، لو تجاوزت هذه الكلمة مجالها اللغوي واتصلت بنسق آخر من المعارف الاجتماعية بحيث تضيف إلى تلك الكلمة دلالات ثقافية واجتماعية وتربوية، وهذه الإضافة هي التي يتوقف عليها انتقال الثقافة من طور الكلمة إلى طور المفهوم. وهذا الذي لم يحدث في نطاق الثقافة الإسلامية، فقد ظلت كلمة الثقافة منحصرة في المجال اللغوي ولم تتصل بنسق آخر من المعارف الاجتماعية.

رابعاً: إن عدم تبلور العلوم الاجتماعية في إطار الثقافة الإسلامية ما قبل عصر ابن خلدون وما بعده كان سبباً منهجياً ومعرفياً في عدم اكتشاف وبناء مفهوم الثقافة التي عرفت وتحددت وتطورت في نطاق هذه العلوم، وأصبحت وثيقة الارتباط بها، وظلت تحتفظ بهذا الارتباط بدون توقف أو انقطاع، وتتزود منه في إثراء دلالاتها ومكوناتها ووظائفها. ومن شدّة هذا الارتباط اعتبرت هذه العلوم بأنها علوم الثقافة، أو أنها تمثل مجالاتها، فالثقافة التي لم تتحول إلى علم تتحدد به، ولم تستقل بعلم خاص بها، أصبحت هذه العلوم الاجتماعية هي علومها ومجالاتها.

وهذا يلفت نظرنا إلى قضية معرفية شديدة الأهمية، وهي لماذا لم تنشأ

العلوم الاجتماعية في إطار الثقافة الإسلامية! مناقشة هذه القضية بحاجة إلى بحث مستفيض، وبإجمال عام يمكن القول بأن أزمة فكرية ظهرت منذ وقت مبكر في حركة الثقافة الإسلامية، وكان من أبرز ملامح وصور هذه الأزمة الصدام الذي حصل مع أفكار المعتزلة وأدى إلى اضمحلالها، وانبعاث ظاهرة الخوارج وتحولها إلى ظاهرة فكرية قشرية ومتطرفة، والانتهاء إلى ضرورة إغلاق باب الاجتهاد المطلق، إلى جانب الموقف العنيف من الفلسفة والمنطق إلى غير ذلك. هذه الأزمة الفكرية أعاقت إمكانية تبلور وتشكل العلوم الاجتماعية في فضاء الثقافة الإسلامية، وهي العلوم التي كان للعقل والفكر والفلسفة والمنطق دور أساسي في تشكلها وتطورها.

هذه لعلها الأسباب المنهجية والمعرفية التي أعاقت تحول وتطور الثقافة من طور الكلمة إلى طور المفهوم في فضاء الثقافة الإسلامية.

ـ ٢ ـ

ابن خلدون والثقافة

بقي أن نتساءل وماذا عن مقدمة ابن خلدون الشهيرة فهل ساهمت في اكتشاف مفهوم الثقافة والتعرف عليه؟

لقد طالعت مقدمة ابن خلدون لهذه المهمة تحديداً، متتبعاً وفاحصاً عما إذا كانت قد وردت فيها كلمة الثقافة كتسمية تنتسب إلى مفردات اللغة العربية، أو كمفهوم ينتسب إلى نسق من المعارف الاجتماعية. واختيار مقدمة ابن خلدون لهذه الغاية باعتبار أن هذه المقدمة هي أنضج محاولة منهجية في نطاق الثقافة الإسلامية سعت لبناء نظرية اجتماعية، ولتأسيس علم للاجتماع ينتسب إلى الإطار المرجعي الإسلامي، وإلى التجربة التاريخية الإسلامية الممتدة من العصر الأول إلى العصر الوسيط.

ولأن الثقافة كما تحددت ووصلت إلينا قد ارتبطت وتفاعلت في تكونها

وتطورها بعلم الاجتماع. والتقدم الذي حصل في الأفكار الاجتماعية هو الذي ساهم في بلورة التأملات الواسعة والناضجة حول الثقافة، وأصبح النظر لها يتحدد باعتبارها ظاهرة ثقافية - اجتماعية. بمعنى أن النظر إلى الثقافة لا ينفصل أو يستقل عن النظر إلى المجتمع، والنظر إلى المجتمع هو الآخر لا ينفصل أو يستقل عن النظر إلى الثقافة. فهناك تلازم وتشابك في النظر والتحليل بين الظواهر الثقافية والظواهر الاجتماعية، ولذلك أصبحت الثقافة من المسائل المهمة في علم الاجتماع.

وقد اعتبر ابن خلدون نفسه بأنه مكتشف علم الاجتماع حيث نظر إليه كعلم مستقل بنفسه، وأن موضوعه هو العمران البشري والاجتماع الإنساني، ومسائله هي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً، وهو الذي استوفى مسائله،وحسب قوله «اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص.. وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل.. ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم، فإني كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل، وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء»[1].

وشرح ابن خلدون في المقدمة كما يقول ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهام والشكوك.

---

(١) مقدمة ابن خلدون. مصدر سابق، ص ٢٤-٤٦.

فابن خلدون الذي تحدث عن العمران البشري، والعمران الحضري، والعمران البدوي، وعن الاجتماع الإنساني، وعن الحضارة والمدنية والتمدن والمدينة، وعن الصنائع والعلوم، وجميع هذه التسميات وردت وتكررت مراراً في المقدمة، فهل تحدث ابن خلدن أيضاً عن الثقافة وقدم حولها فكرة أو رؤية أو تعريفاً مستقلاً أو موصولاً مع تلك التسميات؟..

لقد تحدث ابن خلدون عن الثقافة. وهذا ما لم يلتفت إليه مالك بن نبي، والتفت إليه قبله سلامة موسى، فحين يتساءل مالك بن نبي في كتابه «مشكلة الثقافة» عن من أين جاءت كلمة الثقافة ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية؟ يجيب ابن نبي: «فإذا ما رجعنا قليلاً في مجال هذا البحث لم نجد أثراً لتلك الكلمة في لغة ابن خلدون، الذي يعد على أية حال المرجع الأول لعلم الاجتماع العربي في العصر الوسيط»[1].

وهناك تدارك في هامش الكتاب لهذا الاشتباه، ويظهر أن هذا التدارك هو من مترجم الكتاب أو من الذي راجعه، وليس من المؤلف الذي عاد وكرر الملاحظة مرة أخرى وهو يتحدث عن فكرة الثقافة. ولعل هذا يكشف عن أن مالك بن نبي لم يطلع على كامل مقدمة ابن خلدون. أما سلامة موسى ففي مقالة له حول الثقافة والحضارة، نشرها في مجلة الهلال المصرية سنة ١٩٢٧م، حيث اعتبر نفسه أول من أفشى لفظ الثقافة، وحسب قوله: «كنت أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث، ولم أكن أنا الذي سكها بنفسه فإني انتحلتها من ابن خلدون، وإذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظ « Culture » الشائعة في الأدب الأوروبي».

والملاحظ أن حديث ابن خلدون عن الثقافة في مقدمته لم يكن على نسق واحد من حيث الاستعمال، وإنما كان باشتقاقات مختلفة، بحيث كانت الكلمة

(١) مشكلة الثقافة. مصدر سابق، ص٢٠.

تتبدل وتتغير في كل مرة بتصريفات وصيغ متباينة. وأول استعمال لها كان بلفظ «الثقافة»، وجاء في سياق حديث ابن خلدون عن إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم، وأوضح ذلك ابن خلدون من ثلاثة وجوه، وفي الوجه الثالث، اعتبر «أن طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها.. وينقلب خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة، التي كان بها الملك من شدة البأس، وتعوّد الافتراس، وركوب البيداء، وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السُّوقة من الحضر إلا في «الثقافة» والشارة»[1]، وفي هذا الاستعمال كانت الثقافة بوجود الفتحة والشدّة على الثاء.

وفي الاستعمال الثاني وردت «الثقافة» بكسر الثاء مع وجود الشدة، وجاءت في سياق الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما الأشخاص. واعتبر ابن خلدون أن عمر الدولة في الغالب لا يعدو أعمار ثلاثة أجيال، وفي الجيل الثالث من عمر الدولة يقول: «أما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة.. وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي، وركوب الخيل، وحسن «الثقافة» يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها»[2].

والاستعمال الثالث كان بصيغة «الثِقاف» بكسر الثاء، وجاءت في سياق الحديث عن ديوان الرسائل والكتابة وعن الشروط المعتبرة في صاحب هذه المرتبة، حيث اعتبر ابن خلدون أن أحسن من تحدث في هذا الشأن هو عبد

---

(١) مقدمة ابن خلدون. ص١٦٦.

(٢) المصدر نفسه. ص١٦٨.

الحميد الكاتب في رسالته إلى الكتاب، وجاء في هذه الرسالة التي نشرها ابن خلدون كاملة في مقدمته «فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب، وتفقهوا في الدين، وابدأوا بعلم كتاب الله عز جل والفرائض ثم العربية، فإنها «ثِقاف» ألسنتكم»[١].

والاستعمال الرابع كان بصيغ «ثقافته» بكسر الثاء،وتكررت ثلاث مرات في مقطع واحد، وجاءت في سياق الحديث عن قيادة الأساطيل البحرية وكيف أن العرب لم تكن لهم دراية في ركوبه والجهاد على أعواده، ويشرح ابن خلدون السبب في ذلك ويقول: «أن العرب لبداوتهم لم يكونوا مهرة في «ثِقافته» وركوبه، والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله، ومرباهم في التقلب على أعواده مرنوا عليه، وأحكموا الدراية «بثِقافته» فلما استقر الملك للعرب، وشمخ سلطانهم.. وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته، واستخدموا من النّواتية في حاجاتهم البحرية أمماً، وتكررت ممارستهم للبحر و«ثِقافته» واستحدثوا بصراء بها، فشرهوا إلى الجهاد فيه»[٢].

والاستعمال الخامس كان بصيغة «تثقيف»، وجاءت في سياق الحديث عن التفاوت في مراتب السيف والقلم في الدول، وكيف أن الدولة تحتاج إلى السيف في أول الدولة، ويستغنى عنه بعض الشيء في وسطها، والقلم هو المعين لها في هذا الطور، فتكون أرباب الأقلام كما يقول ابن خلدون «في هذه الحاجة أوسع جاهاً، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً، وفي خلواته نجياً، لأنه حينئذ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر إلى أعطافه، و«تَثقيف» أطرافه، والمباهاة بأحواله»[٣].

---

(١) المصدر نفسه. ص٢٣٥.
(٢) المصدر نفسه. ص٢٣٩.
(٣) المصدر نفسه. ص٢٤٣.

والاستعمال السادس والأخير كان بصيغة «تثقيفاً»، وجاءت في سياق الحديث عن صناعة النظم والنثر، وأن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ، وكيف أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأنواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم، والسبب في ذلك حسب رأي ابن خلدون: «أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام وسمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث - اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما -. لكونها ولجت في قلوبهم، ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم، وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية، ممن لم يسمع هذه الطبقة، ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة، وأصفى رونقاً من أولئك، وأرصف مبنى، وأعدل «تثقيفاً» بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة»[1].

والذي يستفاد من هذه الاستعمالات لكلمة الثقافة بصيغها وهيئاتها المختلفة، هو أن ابن خلدون تعامل مع هذه الكلمة باعتبارها مفردة لغوية متعارفاً عليها في مفردات وقاموس اللغة العربية، ولم يتعامل معها كمفهوم له من المعاني والدلالات المعنوية والسلوكية والاجتماعية بحيث يكون متطابقاً أو قريباً من الفهم والإدراك الذي يتحدد اليوم حول الثقافة. فالثقافة بفتح الثاء في الاستعمال الأول كانت بمعنى الحذق والفطن، والثقافة بكسر الثاء في الاستعمال الثاني كانت بمعنى الملاعبة بالسيف لإظهار الحذق والمهارة، والثقاف بكسر الثاء في الاستعمال الثالث كان بمعنى الاستواء والتهذيب، وثقافته في الاستعمال الرابع كانت بمعنى الظفر والحذق، وتثقيف بتسكين الثاء في الاستعمال الخامس كان بمعنى التعديل والتقويم، وتثقيفاً بتسكين الثاء في الاستعمال السادس كان بمعنى التقويم والتهذيب.

لذلك يمكن القول بأن مقدمة ابن خلدون لم تساهم في بلورة واكتشاف

---

(١) المصدر نفسه. ص٥٣١.

مفهوم الثقافة، واكتفت باستعمالات هذه الكلمة باعتبارها مفردة لغوية شائعة في اللغة العربية، هنامن حيث التوصيف، ومن حيث التقويم فإن نقطة الضعف أو البعد الغائب في نظرية ابن خلدون الاجتماعية، وفي تحليله لأطوار التحول من البداوة إلى الحضارة، هو غياب مفهوم الثقافة عند ابن خلدون، ولهذا فنحن اليوم نفهم تلك الأفكار والنظريات التي شرحها ابن خلدون بطريقة مغايرة عن رؤيته وتحليله. وهناك اتفاق معه في جانب واختلاف معه في جانب آخر، اتفاق معه في جانب ما بات يعرف بقانون الدورات التاريخية، فالمجتمعات والأمم والدول والحضارات لا تبقى على حالة واحدة وإنما تمر بأطوار ودورات من التطور والتكامل والهرم والسقوط، واختلاف معه في رؤيته للحضارة التي يرى فيها نهاية العمران، وغاية الفساد، والبعد عن الخير، وتمجيده ومبالغته للبداوة.

وليس صائباً ودقيقاً ما ذكره الدكتور حسين مؤنس في كتابه «الحضارة» حين اعتبر أن ابن خلدون قد أدرك الفرق بين الثقافة والحضارة بتمييزه وتفريقه بين العمران والحضارة، وأن ما يقصده من العمران هو الثقافة. وعدم الصواب في هذا الرأي من جهتين:

أولاً: إن ما يقصده ابن خلدون من العمران ليس هو الثقافة قطعاً، وإنما هو الاجتماع البشري القائم على مفهوم العصبية.

ثانياً: إن نظرية ابن خلدون كانت تدور حول الدولة وليس حول الحضارة، وهذا ما التفت إليه مالك بن نبي، وبه تميزت نظريته التي تحددت حول الحضارة، عن نظرية ابن خلدون التي تحددت حول الدولة.

كما ليس صائباً ودقيقاً ما ذهب إليه عمر عودة الخطيب في كتابه «لمحات في الثقافة الإسلامية» في أن ابن خلدون كان يعني بلفظ «الملكة» ما تدل عليه لفظة الثقافة، واستشهد على ذلك بقول ابن خلدون في مقدمته أن «نوع المحفوظ يقرر اتجاه صاحبه في الأدب أو العلم، فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر،

وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه.. الخ».

وعدم الدقة والصواب في هذا الرأي من ثلاثة وجوه:

أولاً: لقد أوضح ابن خلدون ما يقصده من لفظ الملكة الذي تكرر استعماله كثيراً، وبصيغ مختلفة في مقدمته بحيث يكون من الصعب ومن المستبعد جداً أن يكون معنى هذا اللفظ ما تدل عليه كلمة الثقافة. فحين يشرح ابن خلدون كيف تحصل الملكات يقول «الملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يتزايد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة»(١). وفي مكان آخر من المقدمة يعتبر ابن خلدون أن الملكة هي غير الفهم والوعي بقوله: «إن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأنا نجد منهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركاً بين من شدا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يعرف علماً وبين العالم النحرير، والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون سواهما، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي»(٢).

ثانياً: إن ما ذهب إليه الخطيب كان على خلفية أن ابن خلدون لم يأت على ذكر كلمة الثقافة في مقدمته، اعتماداً على رأي مالك بن نبي في هذا الشأن، الذي كان رأيه ملتبساً كما أوضحت ذلك فيما سبق. وحسب رأي الخطيب يقول «وإذا كان من غير الميسور أن يحصي الباحث كل ألفاظ ابن خلدون في

---

(١) المصدر نفسه. ص٥٠٨.

(٢) المصدر نفسه. ص٣٩٨.

المقدمة ليرى إن كان قد استعمل هذا اللفظ أم لا؟ فإن الحقيقة أن ابن خلدون قد تناول في الباب السادس من المقدمة الكلام على كل أنواع العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه، وقد عقد واحداً وستين فصلاً عالج فيها البحث في مختلف أنواع الثقافة في عصره، وإن لم يستعمل لفظة الثقافة نفسها كما سلف»[١]، وأحال ذلك في الهامش على كتاب «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي.

ثالثاً: إن الملكة تسمية معروفة ومتداولة في اللسان العربي، وأكثر استعمالاتها في مجالات المعارف والعلوم كالفقه وأصول الفقه والفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وحتى في الأدب والشعر واللغة العربية. ويعرفها الجرجاني في كتابه «التعريفات» بقوله «الملكة هي صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة»[٢]. وهذا المعنى لكلمة الملكة هو ما يقصده ابن خلدون تحديداً في مقدمته. وقد كشفت هذه الآراء عن حالة الإرباك والاضطراب في الكتابات والدراسات العربية والإسلامية، في التعامل مع مفهوم الثقافة، وصعوبة تكوين المعرفة بهذا المفهوم، وتقعيده على نحو دقيق، كما كشفت عن ضعف ومحدودية الخبرة في التعاطي مع هذا المفهوم الملتبس والذي لا يخلو من غموض وتعقيد.

والحقيقة أن ابن خلدون لو كان على دراية بمفهوم الثقافة كما هي معروفة لدينا اليوم لأصبحت أفكاره وتفسيراته ونظرياته حول العمران البشري والاجتماع الإنساني، وحول الحضارة والبداوة مختلفة بعض الشيء، ولعلها كانت

---

(١) لمحات في الثقافة الإسلامية. عمر عودة الخطيب، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م، ص٢٥.

(٢) التعريفات. علي بن محمد الحسيني الجرجاني، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧م، ص ٢٨٤.

مغايرة لما توصل إليه كلياً أو جزئياً.

وهذا الرأي لا يعني على الإطلاق عدم الحاجة إلى مقدمة ابن خلدون، وعدم الاستفادة منها في موضوعنا، فالحاجة إليها ملحة لأنها من أهم كتب التراث قرباً واتصالاً بحديثنا عن المسألة الثقافية، ومحاولة اكتشاف أو بناء نظرية وفكرة حول الثقافة.

— ٣ —

نحن وعصرنا والثقافة

ذلك كان عن الأمس ما قبل ابن خلدون وما بعده، فماذا عن اليوم بعد أن تعرفنا على الثقافة وعظمتها وتجلياتها ونسقها الدلالي، فهل ظهرت وتبلورت محاولات وإسهامات جادة ومتميزة على مستوى الكتابات العربية والإسلامية في تطوير وبناء مفهوم الثقافة؟

لا أدري هل من المستغرب أو غير المستغرب القول بأن الكتابات العربية الحديثة والمعاصرة لم يكن لها إسهامات جادة ومتميزة في تطوير وبناء مفهوم الثقافة. وليس هناك من يصف هذه الكتابات بالتميز فهي على قلتها ومحدوديتها لا تمثل إضافة مهمة، ولا تلفت النظر إليها في هذا الشأن على الإطلاق، فقد جعلت من الكتابات الغربية إطاراً مرجعياً لها في هذا المجال، تدور في فلكه، وتجتر منه، وتبني عليه، ولا تكاد تتجاوزه وتخرج عليه. وهذه إشكالية حقيقية بحاجة إلى تفسير، فهل المشكلة في الثقافة نفسها وما يكتنفها من غموض وإبهام وتعقيد، أم في ضعفنا وعجزنا عن الإبداع والاكتشاف والتجديد، وتقاعسنا وتكاسلنا وخضوعنا للتبعية والتقليد أم في اعتبار أن الثقافة هي اكتشاف أوروبي وهو امتياز لهم بحيث لا يقارن أو يضاهى بغيره من إسهامات الآخرين!.

أمام هذه الإشكالية هناك تفسيران:

التفسير الأول: ويطرحه مالك بن نبي الذي يعد إسهامه في هذا المجال الأكثر أهمية على مستوى الكتابات العربية والإسلامية، حيث يرى بأن المشكلة هي في الثقافة نفسها التي لم تكتسب قوة التحديد في اللغة العربية. وحسب رأيه «إننا نجد فيما كتب حديثاً عن هذا الموضوع في البلاد العربية، أن الكتاب يقرنون دائماً كلمة الثقافة بكلمة Culture مكتوبة بحروف لاتينية، كأنما يبتغون بهذا أن يقولوا: إن كلمة ثقافة لا تكتب إلا بهذا الوضع. وهؤلاء المؤلفون يعلمون دون ريب ما يفعلون، حين يقرنون الكلمة العربية بنظيرتها الأجنبية.. أو بعبارة أخرى إنها كلمة لا تزال في اللغة العربية تحتاج إلى عكاز أجنبي مثل كلمة Culture كي تنتشر»[1]، ويعطي ابن نبي صفة الاضطرار لهذا الاقتران، وأنه بمثابة دعامة لشد أزر الكلمة العربية في عالم المفاهيم.

التفسير الثاني: ويذهب إليه نصر محمد عارف الذي يربط المشكلة بحركة الترجمة التي حصلت حسب رأيه مع بداية الاتصال الفكري والمعرفي الذي حدث في طور انحطاط العالم الإسلامي، خصوصاً في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، حيث حدثت حركة ترجمة واسعة تم فيها اختيار كلمات عربية، نزعت من جذورها وسياقها لتعبر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها، وجوانبها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربي جانباً وتحل محله تماماً، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجي. قد أدى ذلك كما يضيف نصر عارف إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي، واستبدال دلالات أوروبية بها، بحيث لم يعد من المفهوم العربي غير لفظه، فرغم استخدام لفظ الثقافة العربي إلا أن المعاني والدلالات المقصودة من وراء اللفظ كلها نفس معاني دلالات مفهوم Culture، وكأن هذا المفهوم الأجنبي قد نسخ كل المعاني

(١) مشكلة الثقافة، ص ٢٤-٢٥.

العربية للثقافة أو حل محلها[1].

ولعل منشأ الاختلاف في هذين التفسيرين ناشئ من اختلاف زاوية النظر للثقافة وهل هي تعبر عن مفهوم مكتمل أم لا؟ فمالك بن نبي ينظر للثقافة على أنها لم تتحول إلى مفهوم مكتمل له قوة التحديد في اللغة العربية، لذلك كانت الضرورة حسب رأيه اقترانه بالمفهوم الأوروبي الذي اكتسب قوة التحديد وتحول إلى مفهوم مكتمل من حيث شروط بناء المفهوم، في حين أن نصر عارف نظر إلى الثقافة باعتبارها تعبر عن مفهوم له تحديد مكتمل لكنه تعرض إلى طمس وانزياح وتغريب.

والذي أراه أن الثقافة لم تكتسب قوة التحديد ولا تعبر عن مفهوم مكتمل في اللغة العربية، ومن هذه الجهة نتفق مع مالك بن نبي، ووجه الاختلاف أو النقاش معه في ضرورة اقتران الكلمة العربية للثقافة بالمفهوم الأوروبي للثقافة، وذلك من ثلاثة وجوه:

أولاً: قد ينشأ هذا الاقتران بدافع الضرورة، لكن كيف نتحكم بهذه الضرورة أمام ثقافة تستند على منطق القوة والهيمنة. وكيف نتحصن من هذا الاقتران في أن لا يتحول إلى تغريب واستلاب، في ظل اختلال التوازن الحضاري بين العالمين الإسلامي والأوروبي، واختلال توازنات القوة بين الثقافتين الإسلامية والأوروبية.

ثانياً: إن قوة التحديد للثقافة في اللغة العربية هل هي ممكنة أم ممتنعة؟ فإذا كانت ممتنعة جاز القول بالاقتران بحكم الضرورة، وأما إذا كانت ممكنة فتنتفي ضرورة الاقتران، وتبرز ضرورة السعي العلمي والمعرفي نحو إنجاز قوة التحديد للثقافة.

---

(١) انظر كتاب: الحضارة - الثقافة - المدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. نصر محمد عارف، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص٢٦.

ثالثاً: إن هذا الاقتران ليس ناشئاً بحكم الضرورة، وإنما لأننا لم نبذل جهداً معرفياً، ولم نستفرغ ما لدينا من طاقة في تحصيل قوة التحديد للثقافة في اللغة العربية والمنظومة الإسلامية. ولقد تأخرنا في إنجاز مثل هذه المهمة المعرفية، وأظهرنا ضعفاً في إمكانية تحقيق ذلك، ولجأنا في المقابل إلى الكتابات الغربية وركنا إليها تبعية وتقليداً. فغاية ما يذكره معن زيادة وهو يتحدث عن ماهية الثقافة، هذا القدر الذي يقول فيه «أما مصطلح الثقافة فيرتد بالعربية إلى المصدر ثَقَفَ وهو يحمل معاني التحويل والإصلاح والتهذيب، وهذا يجعله قريباً من المعنى الأصلي لكلمة Culture اللاتينية»[1].

وأما التفسير الذي يذهب إليه نصر عارف، فمن حيث الإجمال نتفق مع رأيه في وجود محاولات وحتى مخططات لطمس المفاهيم الإسلامية والإطاحة بها، وتغليب المفاهيم الغربية والارتقاء بها، ولكن وجه الاختلاف معه في التعامل مع الثقافة باعتبارها تمثل مفهوماً متشكلاً في اللغة العربية، في حين أنه ليس كذلك، وما زال في وضعية ما قبل بناء المفهوم. وبحسب الاصطلاح الفلسفي فإننا ما زلنا في مرحلة القوة وليس مرحلة الفعل بالنسبة إلى مفهوم الثقافة في اللغة العربية والمنظومة الإسلامية، ونحتاج إلى الحركة التي تقوم بعملية نقل المفهوم من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل بطريقة تدريجية في بناء واكتمال المفهوم ليكون ناضجاً ومتماسكاً. وهذه الحركة لم ننهض بها بالمستوى الكمي والكيفي الذي يجعل من الممكن إنجاز هذه العملية.

ومنذ التعرف على الثقافة بمفهومها الأوروبي وبنسقها الدلالي المتشكل في منظومة الثقافة الأوروبية، هيمن هذا المفهوم بقوة على الكتابات والدراسات العربية والإسلامية، فهل ساهم هذا التعرف على تطوير وبناء مفهوم الثقافة في

---

(١) معالم على طريق تحديث الفكر العربي. د. معن زيادة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧م، ص٤٨.

المجال العربي والإسلامي؟ أمام هذا السؤال لا ينبغي التسرع في الإجابة عليه، كما لا ينبغي التعامل معه بمنطق الانقسام الفكري والحضاري، ولا بذهنية التحيز الذاتي والتاريخي، وإنما التعاطي معه بالمنطق القرآني في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ [1].

والذي يمكن قوله في الإجابة على هذا السؤال، أنه لولا التعرف على مفهوم الثقافة كما وصل إلينا من منظومة الثقافة الأوروبية لما التفتنا إلى كلمة الثقافة بنظرة جديدة بعد أن كانت مجرد كلمة عادية كغيرها من كلمات اللسان العربي التي لم يكن لها تخلق أو لمعان قبل التعرف عليها، ولما تولد لدينا الحافز لضرورة بناء مفهوم مستقل للثقافة، ويكون بحسب الدلالات التي تعطى له في اللغة العربية. لهذا فإن المفهوم الأوروبي هو الذي نبهنا إلى مثل هذه الحاجة والضرورة، ولا أعلم أنه لولا ذلك المفهوم لكنا نلتفت إلى كلمة ومفهوم الثقافة عندنا أم لا!

وقد اعتبر مالك بن نبي أن الثقافة هي من ابتكار العبقرية الأوروبية، ومن نتاج الأعمال الأدبية الجليلة التي تحققت هناك، وأنها حسب قوله «فكرة حديثة جاءتنا من أوروبا، والكلمة التي أطلقت عليها هي نفسها صورة حقيقية للعبقرية الأوروبية، فمفهوم الثقافة ثمرة من ثمار عصر النهضة، عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الجليلة في الفن والأدب والفكر»[2]، وابن نبي الذي يقول هذا الكلام هو من أكثر المفكرين المسلمين استفادة من المفهوم الأوروبي للثقافة، وكتاباته في هذا المجال كشفت عن خبرة عالية في التعاطي مع مسألة الثقافة في الفكر الإسلامي.

من جهة أخرى وبعد أن وصل إلينا مفهوم الثقافة كما تحدد في الفكر

---

(١) سورة الأنعام. آية ١٥٢.

(٢) مشكلة الثقافة. ص٢٥.

الأوروبي ولفت انتباهنا لكلمة الثقافة في لغتنا وتراثنا وتاريخنا، فإننا لم نتمكن من أن نبدع لنا مفهوماً مستقلاً عن الثقافة، ولم نساهم بإضافة معرفية خلاقة تلفت الانتباه على مستوى الفكر الإنساني الذي ظل يساءل نفسه باستمرار حول ما هي الثقافة؟ وإلى اليوم والسؤال ما زال يطرح، ولم تظهر الإجابة التي يمكن وصفها بالنهائية والمكتملة، وهناك بعض الشكوك في إمكانية الوصول لمثل هذه الإجابة النهائية والمكتملة، أو الحاجة إليها أساساً. وعدم الاكتمال هو الذي يدفعنا نحو إدراك الحاجة المستمرة للثقافة، وعدم التوقف عن استنطاقها ومساءلتها والإصغاء لها، كلما تجددت الحياة، وتغيرت أحوال الاجتماع الإنساني. كما أن هذه الحاجة بطبيعتها تستجيب لمتطلبات المجتمعات الإنسانية على اختلاف مستوياتها المدنية والحضارية، المتقدمة منها، ومن هي في طريق النمو، وحتى المتخلفة منها.

وأما لماذا لم نبدع لنا مفهوماً مستقلاً للثقافة؟ ولم يسجل لنا إضافة خلاقة في مجالها؟

لقد كان مفهوم الثقافة كما وصل إلينا من الثقافة الأوروبية جديداً علينا، ولافتاً ومميزاً في نفس الوقت، ولم نكن نحن على دراية وخبرة بهذا المفهوم، لا بطرائق فهمه، ولا بطرائق التعامل معه، فأخذنا بهذا المفهوم الذي وصل إلينا، وركنا إليه، واعتمدنا عليه بصورة كبيرة أو كرسنا بهذه الطريقة كما أشرنا سابقاً حالة من التبعية والتقاعس التي لا تتيح لنا حوافز وإمكانيات الإبداع والاكتشاف. هذه من جهة. ومن جهة أخرى فإن المحاولات التي تطمح إلى الإبداع والتجديد لا تنال حقها من الأهمية، من جهات عديدة، لا من جهة كسب الاعتبار والثقة بها، ولا من جهة المتابعة والنقد، ولا من جهة البناء والتراكم عليها. وتظل هذه المحاولات خارج دائرة الاهتمام، ولا يكون لها تلك الفاعلية المفترضة منها في تحريك الأجواء، وبعث الرغبة نحو المزيد من البحث والاكتشاف. وهذه معضلة حقيقية لها تأثيراتها النفسية والمعرفية، وما لم نتخلص منها، ونعيد النظر

في رؤيتنا لأنفسنا، فلن نتقدم خطوات إلى الأمام، إلا بصورة بطيئة ومحدودة جداً.

وقد اعتبر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت في القرن التاسع عشر أن مهمة التنوير هي التخلص من تلك الذهنية، ومن الشعور الذاتي بالقصور، فبعد أن تساءل ما هو التنوير أجاب بقوله في نص شهير له، أنه «خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولاً عنه. وأعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين، كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور، لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين، إن الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران لنا كون عدد هائل من الناس بالرغم من أن الطبيعة قد حررته منذ أمد بعيد من كل توجيه خارجي، فهو يظل قاصراً بقية حياته وعن طواعية منه، فما أسهل أن يكون الإنسان قاصراً»[1].

هذه الرؤية هي التي حررت العقل الأوروبي من القصور، ومن إحساسه بالقصور، وألهمته الإرادة والشجاعة في التأمل والتفكير، وبعثت فيه يقظة الإبداع والاكتشاف، حيث أصبحت الأفكار والفلسفات الجديدة هناك هي أعظم مصدر استلهام في نهضة وتقدم المجتمعات الأوروبية.

ونحن ما لم نتخلص من إحساسنا بالقصور وبعقدة النقص، ومن ذهنية التبعية والتقليد، فلن نظهر ثقة وشجاعة في التعبير عن أفكارنا، وفي التعامل معها. وبإمكاننا أن نكتشف لأنفسنا فكرة عن الثقافة انطلاقاً من منظومتنا الإسلامية، إذا نحن بذلنا جهداً معرفياً، وتواصلنا مع هذا الجهد بطريقة بنائية وتراكمية، وتعاملنا معه بثقة عالية، وبخلفية الإصرار على الاكتشاف، والتمسك بنزعة استقلالية تتخلص من التبعية والتقليد.

---

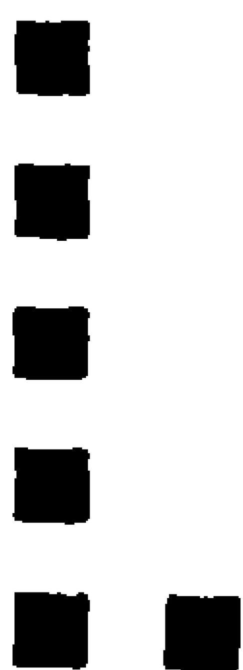
(١) الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة. اختيار وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء - أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م، ص٢٨٧.



الفصل الثاني

مشكلة الثقافة

قراءة في نظرية مالك بن نبي



— ١ —

مالك بن نبي ونظرية الثقافة

لا يمكن الحديث عن الثقافة في العالم العربي، وعلى مستوى الفكر الإسلامي، دون التطرق والاقتراب من مالك بن نبي، الذي شغلته قضية الثقافة، وظل مسكوناً بها، ولم يفارقها الاهتمام طيلة حياته. وإسهاماته في هذا المجال هي الأكثر حضوراً وأهميةً على مستوى الدراسات الفكرية الإسلامية. وهو المفكر الذي استطاع أن يبلور نظرية في الثقافة، ويستقل ويعرف بها، في العالم العربي. وهي النظرية التي اكتسبت شهرة بين الكتّاب والباحثين الذين ظلوا يرجعون إليها، ويعرّفون بها في كتاباتهم وأبحاثهم.

وما زالت هذه النظرية تلفت الاهتمام، وتستوقف نظر المشتغلين في حقل الثقافة والدراسات الثقافية، وذلك لطبيعتها المتميزة من جهة، ولضآلة الإبداع والتجديد العربي والإسلامي ومحدوديته في هذا الشأن من جهة أخرى، ولكون هذه النظرية من النظريات المبكرة والجديدة في مجالها.

يضاف إلى ذلك أن مالك بن نبي قد ظل يلفت النظر والاهتمام لنظريته تلك، ويجدد الحديث عنها باستمرار، وفي مناسبات عديدة، ولم يتوقف عن الكتابة عنها، والتذكير بها، منذ أول كتاب له تحدث فيه عن الثقافة، وهو كتاب «شروط النهضة» الصادر باللغة الفرنسية في باريس عام ١٩٤٩م، إلى كتابه الذي خصصه لهذه القضية، وهو كتاب «مشكلة الثقافة» الصادر باللغة العربية في

القاهرة عام ١٩٥٩م. وهكذا في الحديث عنها من خلال المحاضرات التي ألقاها في القاهرة ودمشق وطرابلس، وصولاً إلى الجزائر بعد الاستقلال.

والذي حفّز ابن نبي إلى مضاعفة الاهتمام بفكرة الثقافة، هو أنه بعد وصوله إلى القاهرة عام ١٩٥٦م، وترجمة كتابيه «شروط النهضة» و«فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ»، وصدورهما باللغة العربية عام ١٩٥٧م ، وجد ابن نبي اهتماماً من الطلاب العرب في القاهرة بأفكاره حول مفهوم الثقافة التي تطرق إليها في الكتابين المذكورين. وفي هذا الشأن يذكر عمر مسقاوي في تصديره لكتاب «مشكلة الثقافة» أن الطلاب العرب في القاهرة، كانوا يرتادون مجلس ابن نبي عام ١٩٥٩م، وأكثرهم يأتيه مستوضحاً مفهوم الثقافة كما شرحه في كتابيه «شروط النهضة» و«فكرة الأفريقية الآسيوية».

هذا الاهتمام شجع ابن نبي لأن يخصص كتاباً حول الثقافة يجمع ويشرح فيه ما توصل إليه من أفكار وتصورات، وفي هذا الصدد جاء كتابه «مشكلة الثقافة». وبعد اثني عشر عاماً على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، اعتبر ابن نبي في مقدمة الطبعة الثانية، أن الأفكار التي عرضها كانت غريبة في الوسط الثقافي العربي، ولم يسبقه إليها دارس عربي من قبل، وأنه قد تناول القضية من زاوية جديدة. وفي تقديره أن غرابة الأفكار التي توصل إليها ترجع إلى سببين:

أولاً: لأنها لم تتوخ منهج الدراسات الغربية في الموضوع لأسباب منهجية.

ثانياً: لأن الأفكار المعروضة ليست في جوهرها إلاّ امتداداً وشرحاً تحليلياً من ناحية، وتركيباً من ناحية أخرى للأفكار التي قدمها في أحد فصول كتابه «شروط النهضة» الذي نشر منذ ربع قرن باللغة الفرنسية، أي عندما كان الموضوع بكراً لا بالنسبة للعالم الإسلامي فحسب، بل أيضاً في بلاد الغرب(١).

---

(١) انظر كتاب: مشكلة الثقافة. مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص١١.

ولعلّ هذا الانطباع بغرابة هذه الأفكار تولد عند ابن نبي بعد صدور وتداول كتابه «مشكلة الثقافة»، وما تشكل حول هذا الكتاب من وجهات نظر. ولهذا عبر ابن نبي عن هذه الغرابة في الطبعة الثانية من الكتاب، ولم يلفت النظر إليها في الطبعة الأولى منه. وما زالت تلك الأفكار تحتفظ بقدر من الغرابة خصوصاً في ناحيتها التركيبية، أما في ناحيتها التحليلية فلم تعد لها تلك الغرابة اللافتة. ومنشأ هذه الغرابة في هذا الوقت لعله يعود إلى الغموض الذي يحيط بتلك الأفكار، من جهة صعوبة معرفة كيف توصل ابن نبي لبناء نظريته الثقافة، بالتركيب الذي شرحه في كتاب «شروط النهضة» ثم في كتابه «مشكلة الثقافة».

— ٢ —

التحليل النفسي للثقافة

لقد عالج ابن نبي مشكلة الثقافة من ناحيتين، أطلق على الناحية الأولى تسمية التحليل النفسي للثقافة، وعلى الناحية الثانية تسمية التركيب النفسي للثقافة.

في الناحية الأولى حاول ابن نبي أن يتتبع بصورة سريعة وعامة بعض الملامح التاريخية التي ساهمت في تكوين مفهوم الثقافة، ومن أين جاءت كلمة الثقافة، ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية؟ وكيف تبلور هذا المفهوم وتطور وتحدد في الثقافة الأوروبية؟ وخلص ابن نبي إلى أن فكرة الثقافة، هي فكرة حديثة جاءتنا من أوروبا، والكلمة التي أطلقت عليها هي نفسها صورة حقيقية للعبقرية الأوروبية.

والتحليل التاريخي الذي قدّمه ابن نبي في هذا المجال لعله كان مهماً ولافتاً بعض الشيء في وقته، وبالذات على مستوى الكتابات والأدبيات العربية والإسلامية التي لم تكن لامعة، ولم تشهد تجديداً وتراكماً مبكراً ومهماً في

هذا الشأن. أما اليوم فإن صورة ذلك التحليل التاريخي قد تغيرت من حيث أهميته وقيمته، وبات يظهر لنا وكأنه شديد العمومية والاختزال، ولا يقدم تحليلاً كاملاً ومستفيضاً، ولا حتى معمقاً في حفرياته المعرفية والتاريخية.

وأساساً لم يكن التحليل التاريخي هو الجانب المهم في حديث ابن نبي عن التحليل النفسي للثقافة، الذي كان مجرد مدخل تمهيدي لتأكيد حقيقة جوهرية عند ابن نبي، وهي أن كل مجتمع بحاجة إلى تكوين فهم مستقل وخاص به لطبيعة مشكلته الثقافية، أو فكرته عن الثقافة بصورة عامة، وذلك بحسب مرحلته التاريخية. فالمشكلة الثقافية في رؤية ابن نبي لها نوعيتها وطبيعتها في كل مجتمع، بالشكل الذي يمنع استيراد الحلول من مجتمع آخر له مرحلته التاريخية المختلفة. وليس مبنى هذه الملاحظة كما يقول ابن نبي قائماً على اعتبارات دينية أو سياسية، بل هي قائمة على اعتبارات فنية خالصة[1]. ولهذا يقرر ابن نبي أن من المخاطرة اقتباس حل أمريكي أو حل ماركسي، كيما نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي، لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها، أو تختلف اتجاهاتها وأهدافها[2].

وهذه الفكرة هي من أكثر الأفكار رسوخاً عند ابن نبي، حيث ظل يؤكد عليها باستمرار في معظم مؤلفاته وكتاباته ومحاضراته. وبقدر ما كانت راسخة لديه حاول ترسيخها في ثقافة الجيل المعاصر له، وأراد أن يحولها إلى قناعة ثابتة تساهم في بلورة منهجية التعامل مع الفكر الأوروبي. ولشدّة رسوخ هذه الفكرة عند ابن نبي أصبحت من ملامح التميز في خطابه الفكري. وهو الخطاب الذي تحصن من إشكالية الاستلاب والتغريب والتماهي بالفكر الأوروبي مع شدّة تواصل ابن نبي مع منابعه وفلسفاته ومذاهبه الفكرية والاجتماعية، وذلك في

---

(١) المصدر نفسه. ص١٣٩.

(٢) المصدر نفسه. ص٣٧.

عصر كانت للفكر الأوروبي قوة السطوة والهيمنة التي أثرت على جيل المفكرين في عصره، كلطفي السيد، وطه حسين، وساطع الحصري، وعبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود وغيرهم، الذين اعتنقوا مذاهب وفلسفات الفكر الأوروبي، ونسبوا أنفسهم إليها، وعرفوا بها. وقد عبر بعضهم عن قوة هذه الرهبة والاستسلام والخضوع لها، كدعوة فرح أنطون في مفتتح كتابه «ابن رشد وفلسفته» إلى مجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم. لذلك فإن التخلص من هذه الرهبة والسطوة كان بحاجة إلى شجاعة فكرية، وثقة عالية بالنفس، وانتماء عميق للثقافة الإسلامية، وإيمان بتجديد الحضارة الإسلامية من داخل ثقافتها وعقيدتها.

وتميز خطاب ابن نبي بهذه الصفة، هو الذي قرب إليه المثقفين والنخب الدينية، وجعله مؤثراً في التكوينات الفكرية لهؤلاء، ومصدر إلهام لهم، في التمسك بالهوية الإسلامية، وإظهار التميز الثقافي.

وحديث ابن نبي عن التحليل النفسي للثقافة كان بقصد تعميق التمايز الثقافي. وقد أوضح عمر مسقاوي كيف أن تداول بعض الأفكار حول الثقافة عند بعض الطلبة الذين تلقوها في محاضرات جامعية نقلا عن اثنين من المفكرين الأمريكيين هما: وليام أوجبرن ورالف لنتون، كان من دوافع اهتمام ابن نبي بتخصيص كتاب حول الثقافة. إلى جانب ما وقع في يده من كتاب كان رائجا ذلك الحين، وهو كتاب «دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع» للماركسي كونستانتينوف. ويعقب مسقاوي على ذلك بقوله: «فقد جاءت أفكار ابن نبي حول مفهوم الثقافة برؤية جديدة، لم تألفها المصطلحات المستوردة، التي تمت صياغتها في إطار الفكر الليبرالي، أو في إطار الفكر الاشتراكي التقدمي»[1].

---

(١) المصدر نفسه. ص٨.

ولهذا اعتنى ابن نبي كثيراً بمناقشة أفكار وتصورات هؤلاء حول الثقافة وتعريفها، وحدد مجالات التوافق والاختلاف معها، على أساس فني وتقني من جهة، وثقافي وتاريخي من جهة أخرى. فني وتقني يرتبط بتفاوت مستويات التطور والتقدم المدني والحضاري العام، وثقافي وتاريخي يرتبط بتمايز المكونات الثقافية والتاريخية.

وبعد أن يشرح ابن نبي ما قدمه أولئك من تعريفات للثقافة، وطبيعة السياقات الفكرية والاجتماعية التي اتصلت وتأثرت بها، يعلّق على ذلك بقوله: «لاشك أن فيما عرضناه من آراء مختلفة إشارات ثمينة، لكن هذه الإشارات على الرغم من أنها لا تقدر بثمن، ليست في الحقيقة حلا لمشكلتنا. فإن للمشكلات الاجتماعية نوعيتها التاريخية. وهذا يعني أن ما يصلح لمجتمع معين في مرحلة معينة من تاريخه، قد تنعدم فائدته تماما بالنسبة له في مرحلة أخرى»[1].

هذا من حيث المنهج والموقف العام، أما من حيث المعرفة وتحديد الموقف أو الرؤية تجاه الثقافة، ومحاولة الإجابة على سؤال: ما هي الثقافة؟ حتى في هذا الجانب كان منطق التفكير عند ابن نبي يتحدد على قاعدة التمايز والاستقلال الثقافي، فهو لا في التعريفات المطروحة للثقافة سواء منها ما عبر عن وجهة النظر الغربية أو الماركسية ما يدعو إلى الاعتراض، وليس نقصها راجعا إلى خطأ فيها، وإنما لأن مضمونها - كما يقول ابن نبي - لا يمكن أن يعطينا مفتاح حل المشكلة في الظروف النفسية والزمنية للمجتمعات العربية والإسلامية. على الرغم من أن تلك التعريفات حسبما يرى ابن نبي أنها مكتملة في فكر أصحابها بواسطة عنصر ضمني تقدمه الحضارة الغربية في جانب، والأيديولوجية الماركسية في جانب آخر. فتعريف لنتون الذي يرى الثقافة على أنها مجموعة من الأفكار، سليم في نظر ابن نبي لكنه ناقص من نواح عديدة. وتعريف

(١) المصدر نفسه. ص٣٦.

أوجبرن الذي يرى الثقافة على أنها جملة من الأشياء والأفكار، هو الآخر سليم أيضا، لكنه ناقص من نواح أخرى. وهكذا التعاريف الماركسية للثقافة التي تذهب إلى أنها انعكاس للمجتمع، فهي سليمة أيضا، دون أن تكون أكثر إقناعا في وطن تقتضي المشكلة فيه حلا أساسيا. أي حيث لا تكون المشكلة، مشكلة فهم وتفسير لواقع اجتماعي معين، بقدر ما هي مشكلة خلق لهذا الواقع الاجتماعي.

وما يريد ابن نبي التوصل إليه هو أننا لا يمكن أن نتصور تعريفا للثقافة يتحدد من زاوية نظرية فحسب، بل لابد أن يضاف إليه البعد العملي أو التربوي. وعليه كما يقول ابن نبي فلو افترضنا أن تعريفا معينا توفر له شروط الصحة، ولكنه في ذاته مقتصر على الجانب النظري، لم يكن في رأينا كافيا لبلد لا تساعد ظروفه العامة على تكملة مضمونه بطريقة ضمنية. فعندما يضع أمريكي مشكلة الثقافة في إطار نظري، فإن مضمون الثقافة الأمريكية محدد من قبل، بحكم الظروف العامة الناتجة عن الحضارة الغربية. وعندما يذهب ماركسي، المذهب نفسه في تعريفها، فإن مضمون الثقافة التي يعرفها مكمل ضمنا بفضل الأيديولوجية الماركسية. أما عندما يراد تعريف الثقافة تعريفا نظريا في مجتمع ليس فيه ما يكمل هذا التعريف ضمنا، سواء بما توفر لديه من تراث تاريخي أو أيديولوجي، فإن الأمر يصبح أكثر تعقيدا. وبذلك، وهذه هي النتيجة التي يخلص إليها ابن نبي، نجد أنفسنا منساقين مع طبيعة المشكلة الخاصة بالبلاد العربية والإسلامية إلى تطبيق منهج آخر، هو المنهج الذي يستخدم في تعريف الشيء المعقد.

وهذا الشيء المعقد يقصد به ابن نبي أننا أمام تعريف الثقافة نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر للمشكلة في ثلاثة اتجاهات، حتى يتسنى لنا، كما يرى ضم عناصرها النفسية وعناصرها الاجتماعية، وتقرير العلاقة بين هذه العناصر في إطار صياغة تربوية تجعل من تعريف الثقافة قابلاً للتنفيذ.

والخلاصة أن ابن نبي الذي افتتح حديثه عن الثقافة، ووجد أن هذه الكلمة لم تكتسب قوة التحديد في اللغة العربية، كالذي هو موجود في الثقافة الأوروبية، وأننا مضطرون من أجل هذا حسب قوله لأن نقرنها بكلمة الثقافة بالمعنى الأوروبي. كان من السهولة لمثل هذه النتيجة أن تقود ابن نبي إلى الخضوع للثقافة الأوروبية والاستسلام لها، وتدفع به نحو التغريب والاستلاب، كما دفعت بالكثيرين قبله وبعده. لكن هذا الأمر لم يحصل مع ابن نبي الذي ظل يقاوم التغريب والاستلاب والاستسلام للثقافة الأوروبية، وبذل جهدا في سبيل تعزيز التمايز والاستقلال الثقافي. وكان يكافح من أجل أن نستقل في فهمنا للثقافة، وتحليلنا لمشكلة الثقافة، وهذا هو الغرض من حديثه عن التحليل النفسي للثقافة.

وما يؤكد قيمة هذا الاهتمام بالتمايز الثقافي عند ابن نبي، هو أنه لا ينطلق من خلفية القطيعة والانقطاع الكلي والتام مع الثقافات والفلسفات الأوروبية، كما أنه لا يتشكل على خلفيات ساذجة أو ضحلة من حيث التكوينات المعرفية والمنهجية.

ـ ٣ ـ

التركيب النفسي للثقافة

من الحديث عن التحليل النفسي للثقافة ينتقل ابن نبي للحديث عن التركيب النفسي للثقافة، حيث يعالج مشكلة الثقافة من زاوية أخرى، وفي طور آخر مختلف، وعلى قاعدة التمايز الثقافي، والتباين في مستويات التطور الحضاري. ويرى ابن نبي أن الفرق الجوهري في طريقة مواجهة مشكلة الثقافة يتحدد تبعا لدرجة التطور والتمدن في كل مجتمع، وطبيعة مرحلته التاريخية. لهذا فإن العالم العربي والإسلامي يختلف في موقفه من الثقافة عن العالمين الغربي والاشتراكي، وليست مشكلته منحصرة في محاولة فهم الثقافة، وإنما بدرجة

أساسية في تحقيقها وتمثلها بصورة عملية وتطبيقية، وهذا ما يقصده ابن نبي من التركيب النفسي للثقافة.

ومع أن ابن نبي استخدم عبارات التحليل النفسي، والتركيب النفسي، وارتبطت هذه العبارات بنظريته في الثقافة، ومع ما يكتنف هذه العبارات من غموض، إلا أن ابن نبي لم يعتن بشرحها، وتحديد ما يقصده منها بصورة واضحة وثابتة. وقصارى ما أشار إليه هو أنه نسب تلك العبارات إلى مصطلحات علماء النفس، لكي يظل في نطاقهم كما يقول. وبدون أيضاً أن يشرح الحكمة من ذلك، أو مصدر القيمة لهذا الانتساب.

والمفارقة التي تظهر في هذا الشأن هي أن ابن نبي فضل مصطلحات علماء النفس مع أن منهجه في البحث أقرب إلى علم الاجتماع، وهو يتمثل شخصية عالم الاجتماع أكثر من شخصية عالم النفس. كما أنه يعتبر مفكرا اجتماعيا أكثر من كونه مفكراً نفسياً. لهذا كان يفترض أن يلتفت ابن نبي إلى ضرورة شرح ما يقصده من عبارتي التحليل النفسي والتركيب النفسي للثقافة.

مع ذلك بإمكاننا أن نتوصل إلى ما يقصده ابن نبي من تلك العبارتين، لكن ليس بصورة مباشرة ومحددة، وإنما من خلال التأمل والاستنباط. فعبارة التحليل النفسي للثقافة يراد منها الإجابة عن سؤال: كيف نفهم الثقافة؟ أو كيف نحدّد فهمنا الخاص والمستقل للثقافة؟. وعبارة التركيب النفسي للثقافة يراد منها الإجابة عن سؤال: كيف نطبق الثقافة؟ أو كيف يكون للثقافة واقع فعلي في حياتنا؟

والبدء من التحليل النفسي للثقافة لأنه لابدّ أولاً من تحديد فهم الثقافة، الفهم الذي يحتاج إلى منهج يحدّد طبيعة ومحددات ذلك الفهم للثقافة، الذي يفترض أن يتناغم ويستجيب للشروط التاريخية، ودرجة التطور الحضاري، ونوعية المشكلة الاجتماعية. وهذه الطريقة في النظر هي التي يصطلح عليها ابن نبي بالتحليل

النفسي للثقافة. والعمل على تحويل هذا الفهم للثقافة من حيز النظرية وعالم الأفكار، إلى حيز الواقع وعالم التطبيق، بحيث تتصل الثقافة بالمجتمع، ويتصل المجتمع بها، هذه المهمة، يصطلح عليها ابن نبي بالتركيب النفسي للثقافة.

ومحاولة فهم الثقافة يحددها ابن نبي في إطار التاريخ، وتطبيق الثقافة يحددها في إطار التربية. فالثقافة حسب رأيه ينبغي أن يتصل معناها بالتاريخ، ولا يمكن أن نتصور تاريخا ـ كما يقول ـ بلا ثقافة، والشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتما تاريخه. والثقافة بهذا المعنى في اتصالها بالتاريخ هي في نظر ابن نبي تلك الكتلة بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعبقريات متقاربة، وتقاليد متكاملة، وأذواق متناسبة، وعواطف متشابهة(١).

ومعنى الثقافة في التربية يتحدد عند ابن نبي من خلال صياغة هدفها، وما تتطلبه من وسائل التطبيق. أما الهدف فاعتبار أن الثقافة ليست علما خاصا بطبقة من الشعب دون أخرى، وإنما هي دستور تتطلبه الحياة العامة بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي. وعلى هذا الأساس فإن الثقافة تشتمل في معناها العام على إطار حياة واحدة، يجمع بين راعي الغنم والعالم جمعا، توحد بينهما مقتضيات مشتركة، وهي تهتم في معناها بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها(٢).

وتطبيق الثقافة هو بمعنى أن تتحول الثقافة إلى أسلوب حياة في المجتمع، بحيث تؤثر على كافة طبقاته الاجتماعية. وهذا التحول في رؤية ابن نبي بحاجة إلى أربعة عناصر مترابطة ومتكاملة فيما بينها، يسميها ابن نبي عناصر أو فصول الثقافة، وهي حسب الترتيب عنده:

أولاً: التوجيه الأخلاقي: ويسميه ابن نبي تارة بالمبدأ الأخلاقي، أو الدستور

---

(١) المصدر نفسه. ص٨٧.

(٢) المصدر نفسه. ص٧٧.

أو الفصل الأخلاقي، وجميع هذه التسميات تحدث عنها في مؤلفاته ومحاضراته. لكن التسمية الأكثر تعبيرا وتفضيلا لديه هي التوجيه الأخلاقي، ولعلها أسبق التسميات أيضاً.

وكلمة التوجيه تعبر عنده عن فكرة حاول التأكيد عليها، وصياغة معنى لها، ويَقصِد بها قوة في الأساس، وتوافقا في السير، ووحدة في الهدف، فالتوجيه هو تجنب الإسراف في الجهد والوقت(١). كما أن كلمة التوجيه هي من الكلمات التي تحدث عنها ابن نبي باهتمام، وربطها بأفكاره الأساسية، وباتت تعد من الكلمات التي تصنف على قاموسه الفكري أو منظومته الثقافية.

وأول ما يلفت النظر إليه ابن نبي في هذا الشأن، هو أنه لا يتحدث عن الأخلاق من زاوية فلسفية، وإنما من زاوية اجتماعية. وليس هو بصدد شرح مبادئ خلقية، وإنما بقصد تحديد قوة التماسك الضرورية للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية.

وقد ظلّ ابن نبي يشرح هذه الفكرة في العديد من مؤلفاته ومحاضراته، وكأنه يحاول تنضيج هذه الفكرة وبلورتها وتحديدها بصورة دقيقة ومتماسكة. ولعلّ أوضح وأضبط حديث كشف فيه عن العلاقة بين الأخلاق أو التوجيه الأخلاقي والثقافة، هو ما تحدث به في محاضرة له ألقاها بمدينة طرابلس اللبنانية عام ١٩٥٩م، ونشرها في كتابه «تأملات» الصادر عام ١٩٦١م. لأن ما تحدث به في كتابه «شروط النهضة» ونقله بدون أي تعديل في كتابه «مشكلة الثقافة»، كان عاما ويفتقد إلى الضبط والتحديد، خصوصا من جهة العلاقة بين الأخلاق والثقافة. وهذا ما أوضحه في كتابه «تأملات» حيث شرح هذه العلاقة من جهتين، من جهة اجتماعية، ومن جهة ثقافية، بدون الفصل بينهما. فهو يرى أن العلاقات الشخصية بين الأفراد لا تقوم في أي مجتمع من دون أساس أخلاقي،

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٧.

وشبكة الصلات الثقافية هي تعبير عن العلاقات الشخصية في مستوى معين، لذلك لا يمكن لهذه الشبكة أن تتكون بدون مبدأ أخلاقي. كما أن فعالية المجتمعات تزيد وتنقص بقدر ما يزيد فيها تأثير المبدأ الأخلاقي أو ينقص. وجماع القول أن المبدأ الأخلاقي هو الذي يقرر الاتجاه العام للمجتمع، بتحديد الدوافع والغايات.

ثانياً: التوجيه أو الذوق الجمالي: حيث يرى ابن نبي أن الجمال له تأثير في الروح الاجتماعية، ويشرح هذه الفكرة بقول: «إن الأفكار هي المنوال الذي تنسج عليه الأعمال، وهي تتولد من الصور المحسة الموجودة في الإطار الاجتماعي، فتنعكس في نفس من يعيش فيه، وهنا تصبح صوراً معنوية يصدر عنها تفكيره. فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال، يوحي للإنسان بأفكاره، ويطبعها بطابعه الخاص، من الذوق الجميل، أو السماجة المستهجنة. فبالذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد، يجد الإنسان في نفسه نزوعا إلى الإحسان في العمل، وتوخيا للكريم من العادات»[1].

لهذا يعتبر ابن نبي أن الذوق الجمالي من أهم العناصر الديناميكية في مكونات الثقافة، لأنه حسب رأيه يحرك الهمم إلى ما هو أبعد من مجرد المصلحة، ويحقق شرطا من أهم شروط الفعالية، لأنه يضيف إلى الواقع الأخلاقي عند الفرد دوافع إيجابية أخرى.

ثالثاً: المنطق العملي: يعتقد ابن نبي أن الذي ينقص الإنسان المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاماً مجرداً. وأكثر من ذلك أنه قد يبغض الذين يفكرون تفكيراً مؤثراً، ويقولون كلاماً منطقياً من شأنه أن يتحول إلى عمل ونشاط. وليس من الصعب

---

(١) المصدر نفسه. ص٨٢.

على الفرد المسلم - كما يضيف ابن نبي - أن يصوغ مقياساً نظرياً يستخرج به نتائج من مقدمات محددة، غير أنه من النادر جداً أن يعرف المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة بوسائل معينة.

رابعاً: التوجيه الفني أو الصناعة: يرى ابن نبي أن المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، هذه العناصر لا تكوّن وحدها شيئا من الأشياء - حسب رأيه - إن لم تكن في أيدينا وسائل معينة لتكوينه. والعلم أو الصناعة، كما في تعبير ابن خلدون، هو الذي يعطينا تلك الوسائل، ويكون عنصرا هاما في الثقافة، لا يتم بدونه تركيب عناصرها وتحديد معناها. ويدخل في هذا المفهوم كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم.

وبقطع جازم يعتقد ابن نبي أن هذه العناصر الأربعة، هي التي بإمكانها أن تساهم في تحديد الثقافة وتركيبها وتحويلها إلى أسلوب حياة في المجتمعات، ولسنا بحاجة - حسب رأيه - إلى عنصر آخر، وأي إضافة ستكون من فضول الحديث الذي لا حاجة إليه.

ومن الممكن القول بأن هذا التركيب للثقافة وتحديدها بتلك العناصر الأربعة، يمثل جوهر النظرية الثقافية لمالك بن نبي، ومحور الاهتمام في هذه النظرية. وجميع الأحاديث والمحاضرات والكتابات التي كان يلقيها ابن نبي أو ينشرها حول الثقافة ومشكلة الثقافة، كانت تدور وتتصل بهذه النظرية. وقد ظل ابن نبي يكرر الحديث عن هذه النظرية، ويلفت النظر إليها باستمرار. ولا شك أنه كان ملتفتا لهذا التكرار وقاصدا له. وكأنه كان يحاول تعميم هذه النظرية، والتعريف المستمر بها. وذلك لثقته الجازمة بهذه النظرية، وبفاعليتها وتكاملها. وباعتبار أنها تعبر عن رؤية جديدة غير مسبوقة من قبل. مع ذلك يبقى أن تكرار ابن نبي كان مخلاً بعض الشيء بحيث تظهر مؤلفاته وكأنها متشابهة مع بعضها إلى حد كبير، لا أقل في عدد منها.

ولقد توقفت كثيراً أمام هذه النظرية لمعرفة مصادرها ومنابعها، خصوصاً وأن ابن نبي لم يشرح لنا كيف توصل لهذه النظرية؟ وكيف تَعَرَّف عليها وقام بإبداعها وصياغتها؟ وكيف نضجت وتطورت عنده؟

وهذه الملاحظة تكاد تصدق على معظم أو جميع مؤلفات ابن نبي التي لا يوثقها بمصادر ومراجع، ولا يُظهر شيئاً من هذا القبيل إلاّ نادراً، كما في كتابه «وجهة العالم الإسلامي» حين تحدّث في مقدمته عن كتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» للمستشرق الإنجليزي هاملتون جيب لكي يظهر التشابه معه في الموقف العام، ويتخذ منه كما يقول سنداً يؤيد به رأيه، ووصف هذا السند بأن له وزن كبير[1].

ولا أدري إن كان ابن نبي متعمّداً في عدم الإشارة إلى المصادر والمراجع، وما هي حكمته في ذلك، لأنّ من الصعب الجزم بعدم وجود مثل هذه المصادر والمراجع.

وقد استوضحت هذا الأمر من الدكتور عبد الصبور شاهين حين التقيت به في مؤتمر إسلامي عقد في طهران عام ٢٠٠٢م، وهو الذي جمعته معرفة مبكرة مع ابن نبي، بعد وصوله إلى القاهرة، وقام بترجمة أوائل مؤلفاته من الفرنسية إلى العربية. وبدوره حدثني الدكتور شاهين عن هذه العلاقة، كيف بدأت وتواصلت، وكان جوابه عن سؤالي: أن ابن نبي كان يعتبر ما أنجزه من أفكار ونظريات ومفاهيم، على أنها تأملات من عنده، ومن وحي فكره، وإبداع عقله.

وبعد نظر طويل وتأمل مستفيض، وجدت ما يمكن اعتباره نموذج قياس لتلك العناصر الأربعة في نظرية ابن نبي الثقافية، وذلك لوجود قدر من التشابه والتماثل بين ما أقصده بنموذج القياس وبين العناصر الأربعة، مع ما بينهما من تباعد زمني

---

(١) انظر كتاب: وجهة العالم الإسلامي. مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص١٧.

ومعرفي، بشكل لا يمكن تصور هذا القدر من العلاقة والتشابه. وهذا النموذج يتحدد في أحد المباحث المهمة، وهو مبحث أقسام العلة الذي ينتمي إلى علمي الفلسفة والمنطق اليونانيين القديمين. حيث تقسم العلة إلى أربعة أقسام هي: العلة الغائية، والصورية، والفاعلية، والمادية. فالعلة الغائية، ويعبر عنها المناطقة بقولهم ما له الوجود، وهي التي تحدد الدوافع والغايات. وهنا يشابه ويطابق ما يقصده ابن نبي بالمبدأ الأخلاقي الذي يقرر حسب رأيه الاتجاه العام للمجتمع، بتحديد الدوافع والغايات.

والعلّة الصورية، ويعبر عنها المناطقة بقولهم ما به الوجود، وهي التي تحدد صورة الشيء ومظهره الخارجي، وهنا يشابه ما يقصده ابن نبي بالذوق الجمالي الذي يصوغ ويحدد صوره المبدأ الأخلاقي.

والعلّة الفاعلية، ويعبر عنها المناطقة بقولهم ما منه الوجود، وهي التي تحدد مبدأ الفعل والحركة، وهنا يشابه ما يقصده ابن نبي بالمنطق العملي. والعلة المادية، ويعبر عنها المناطقة بقولهم ما فيه الوجود، وهي التي تحدد ما يحتاج إليه الشيء من عناصر لينتقل من القوة إلى الفعل، وهنا يشابه ما يقصده ابن نبي بالتوجيه الفني أو الصناعة.

ولعل هنا أيضاً ما يفسر الجزم الذي يقطع به ابن نبي باكتمال المبادئ الأربعة التي قررها بصورة تامة، بحيث لا يمكن الإضافة أو الزيادة عليها بأي شيء آخر. ومصدر هذا الجزم ناشئ من تمامية تلك الأقسام الأربعة للعلة.

وما يقرب من إمكانية مثل هذا التشابه أو التطابق، وجود بعض الدلائل الجزئية التي تصلح أن تكون قرينة على ذلك، كاستعمال كلمة المنطق في حديث ابن نبي عن المنطق العملي، والتفاتته إلى هذا الاستعمال، وما يمكن أن يترتب عليه من التباس. والذي أوضحه بقوله: «لسنا نعني بالمنطق العملي ذلك

الشيء الذي دونت أصوله، ووضعت قواعده منذ أرسطو»[1].

مع العلم أن التقسيم المذكور للعلّة ينسب إلى أرسطو، ويحتمل أنه أول من أشار إليه.

وما ينبغي أن يعرف أنني لست بصدد التشكيك في نظرية ابن نبي، أو التقليل من أهميتها وقيمتها، خصوصاً وأن ابن نبي كوّن هذه النظرية بمضمون معرفي جديد وبديع، وهو المعروف عنه أنه خبير بالثقافة وشؤونها ومسائلها، وهذا أمر لا خلاف عليه. وما كنت بصدده هو محاولة البحث عن منابع التفكير للنظرية الثقافية عند ابن نبي.

— ٤ —

الثقافة بين العلم والحضارة

ترتكز النظرية الثقافية عند مالك بن نبي على قاعدة تفكيك العلاقة بين الثقافة والعلم من جهة، وإدماج الثقافة بالحضارة من جهة أخرى. فهو حين يشرح نظريته في الثقافة فإنه يحاول التأكيد على إظهار الفروقات والتمايزات بين مكونات مفهوم الثقافة، ومكونات مفهوم العلم. وهذه القضية كانت واضحة في إدراك ابن نبي، وهو شديد القناعة بها، لذلك ظل ينبه عليها ويلفت النظر، إليها كلما حاول تجلية مفهوم الثقافة. المفهوم الذي لا يمكن أن يكتسب قوة التحديد حسب رؤية ابن نبي إلاّ من خلال الكشف عن الفروقات الدقيقة التي تميز مفهوم الثقافة عن مفهوم العلم.

ولعلّ منشأ هذه الضرورة هو ما يتصف به العلم من دقة ووضوح، وما تتصف به الثقافة من تعقيد وغموض. وهذا يعني أن إشكالية الالتباس ليست في العلم وإنما في الثقافة. وإشكالية الثقافة لا يمكن تحليلها ومعالجتها إلاّ من خلال

---

(١) مشكلة الثقافة. ص٨٥.

اقترانها بالعلم. وكأن مهمة الثقافة هي أن تستقل عن العلم وتتمايز عنه، حتى يكون لها هويتها الخاصة، ومهمتها التي تنفرد بها عن العلم. لأن الثقافة شيء يختلف عن العلم، ومنطق الثقافة يختلف عن منطق العلم، وحكمة الثقافة تختلف عن حكمة العلم، ودون الكشف عن هذا الاختلاف يكون من الصعب معرفة منطق الثقافة وحكمتها.

لهذا فإن في كل مرة يتحدث فيها ابن نبي عن الثقافة يبدأ أولا برفع الخلط الذي يصفه بالخطير بين كلمة الثقافة وكلمة العلم. وظل يكرر الحديث في هذا الموضوع، ويتوسع فيه، سعياً نحو بلورته وتنضيجه والتأكيد عليه. ففي كتابه «شروط النهضة» وهو من أسبق مؤلفاته التي تحدّث فيه عن نظريته في الثقافة. وقبل أن يشرح فكرته عن الثقافة اعتبر أن تحديد الثقافة لا أثر له إلا إذا زال ذلك الخلط الخطير الشائع في العالم الإسلامي بين ما تفيده كلمتا ثقافة وعلم[1]. وهذا الربط لا يرتفع حسب رؤية ابن نبي إلاّ بعد ربط الثقافة بالحضارة ربطاً وثيقاً، وعلى أساس هذا الربط تصبح الثقافة كما يقول، نظرية في السلوك، أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة، وبهذا يمكن قياس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم[2].

وقد رجع ابن نبي مرة أخرى لهذه الإشكالية في كتابه «من أجل التغيير» ليقدم حولها شرحاً أكثر تحديداً بعض الشيء، ويكون منطلقه أيضاً وضع حد لما يصفه بالبلبلة الفكرية المضرة جداً، والتي تجعل من كلمة ثقافة مرادفاً لكلمة علم. والعلم حسب رأيه يعطي المعرفة، ويعطي اللباقة والمهارة، وفقاً للمستوى الاجتماعي الذي يتم عليه البحث العلمي، ويعطي امتلاك القيم التقنية

---

(١) شروط النهضة. مالك بن نبي، ترجمة: عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٨٨.

(٢) المصدر نفسه. ص٨٨.

التي تولد الأشياء. أما الثقافة فإنها تعطي السلوك والغنى الذاتي، الذي يتواجد على كل مستويات المجتمع، وتعطي امتلاك القيم الإنسانية التي تخلق الحضارة. ويؤسس على ذلك أن الثقافة والعلم ليسا مترادفين. والثقافة عنده تولد العلم دائماً، والعلم لا يولد الثقافة دوماً، ولا يمكن استبدال أحد المفهومين بالآخر.

وهذا التمييز يعتبره ابن نبي أساسياً من زاويتين، من زاوية وضع برنامج يهدف إلى الارتفاع بثقافة بلد ما إلى أعلى مستوى من مستويات الحضارة. ومن زاوية فهم الظواهر الاجتماعية والسياسية ذات الأهمية الأساسية[1].

هذا من حيث الفروقات الكلية والعامة، وأما الفروقات التفصيلية والأكثر تحديداً فقد تحدث عنها ابن نبي في كتابه «تأملات» الذي قدّم فيه أوضح تحليل لعناصر ومكونات نظريته في الثقافة، بتأكيد الفروقات التي يصفها بالجوهرية بين الثقافة والعلم. فحين يتحدث عن المبدأ الأخلاقي وهو العنصر الأول في نظريته الثقافية، يشير إلى الفروقات بين الثقافة والعلم من هذه الناحية. ويرى أن الثقافة تقوم بتحديد الصلات بين الأفراد، بينما يقوم العلم بتحديد الصلات الخاصة بالمفاهيم والأشياء. ويوضح ابن نبي هذا الفرق في تباين السلوك الذي يظهر بين الرجل العالم والرجل المثقف. فالرجل العالم حسب قوله قد يكون عنده إلمام بالمشكلة كفكرة، غير أنه لا يجد في نفسه الدوافع التي تجعله يتصورها عملاً، في حين أن الرجل المثقف يرى نفسه مدفوعاً بالمبدأ الأخلاقي الذي يكوّن أساس ثقافته إلى عمليتين، عملية هي مجرد علم، وعملية أخرى فيها تنفيذ وعمل.

ومن ناحية الذوق الجمالي، وهو العنصر الثاني في نظريته، يظهر فروقات أخرى بين الثقافة والعلم. حيث يرى أن العلم تنتهي مهمته عند إنشاء الأشياء وفهمها، بينما الثقافة تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها. لهذا يعتبر ابن نبي

---

(١) انظر كتاب: من أجل التغيير. مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٥٤.

الذوق الجمالي من أهم العناصر الديناميكية في الثقافة، لأنه يحرك الهمم إلى ما هو أبعد من مجرد المصلحة.

أما من ناحية المنطق العملي، وهو العنصر الثالث، فإن تطبيق هذا العنصر يتضمن كما يقول ابن نبي فكرة الوقت والوسائل البداغوجية لبث هذه الفكرة في السلوك، وفي أسلوب الحياة في المجتمع. ويعتبر ابن نبي أن هذا المبدأ سيزيد في وضوح الخلاف البعيد على حد وصفه بين الثقافة والعلم، وبالتالي بين الفرد المثقف والفرد العالم والمتعلم.

ومن ناحية التوجيه الفني أو الصناعة وهو العنصر الرابع، ويقصد به أيضاً العلم الذي يعطي الوسائل، ويشرح كيفية تطبيق الأصول النظرية للعمل. وهذا يعني أن ابن نبي يعتبر العلم جزءاً من الثقافة.

وبهذا يكون ابن نبي قد حسم رؤيته في تحليل وتحديد الفروقات بين الثقافة والعلم. وانتهى إلى الانتصار بقوة للثقافة، وأنها ليست جزءاً أو رديفاً أو تابعةً للعلم. وإنما هي أكثر أهمية وفاعلية من العلم. كما واعتبر العلم عنصراً من عناصر فكرته عن الثقافة، وهذا يعني هيمنة الثقافة في نظرية ابن نبي على العلم وتفوقها عليه.

والملاحظ هنا أن الجهد الأساسي الذي بذله ابن نبي كان يتركز بصورة أساسية على تحديد فكرة الثقافة. وتفسير ذلك لأن الثقافة هي التي بحاجة إلى ضبط وتحديد، بسبب ما يكتنفها من غموض وتعقيد. في حين أن العلم لا يكتنفه ما يكتنف الثقافة من غموض وتعقيد، لذلك فهو لا يحتاج إلى جهد كبير ليكون أكثر ضبطاً وتحديداً.

وهناك ملاحظة أخرى بحاجة إلى تفسير أيضاً، وهي أن ابن نبي قد بذل جهداً وضحاً في الكشف عن الفروقات الأساسية بين العلم والثقافة، لكن هذا الجهد لم يكن واضحاً بالقدر الكافي في الكشف عن الارتباط الذي يصفه ابن

نبي بالوثيق بين الثقافة والحضارة. وكأن في إدراك ابن نبي أن هذا الارتباط ليس بذلك التعقيد والغموض الذي يراه بين العلم والثقافة، وبالتالي فهو لا يحتاج لشرح مفصل أو موسع.

ويمكن أن نضيف تفسيراً ثانياً يكون عاماً وشاملاً، وذلك حين نعتبر أن المنظومة الثقافية التي يشتغل عليها ابن نبي قائمة أساساً على العلاقة والربط بين الثقافة والحضارة. الربط الذي يتجلى في مجموع أفكاره وتصوراته، كما صنفها وشرحها في مؤلفاته ومحاضراته. والتي تجعل من مفهوم الحضارة محوراً لها. المفهوم الذي عبر عن محوريته حين أطلق ابن نبي تسمية مشكلات الحضارة كعنوان يعبر عن الإطار العام لجميع مؤلفاته. والثقافة في رؤيته هي متفاح الحضارة. لذلك لم يكن في حاجة لأن يبذل جهداً في شرح هذا الربط بين الثقافة والحضارة.

ـ ٥ ـ

الثقافة.. تعريف ومفهوم

من التحليل النفسي للثقافة، إلى التركيب النفسي للثقافة، ومن الكشف عن الفروقات بين الثقافة والعلم، إلى الكشف عن الارتباط بين الثقافة والحضارة، وبعد مناقشات ومقاربات مستفيضة وناضجة لأفكار وتصورات حول الثقافة تنتمي لمدارس فكرية وفلسفية رأسمالية وماركسية، ينتهي ابن نبي إلى تعريف للثقافة يصفه بالشامل، ويحدده بصورة عملية كما يقول، وهو أنها تعني «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه». وبهذا التعريف تصبح الثقافة كما يضيف ابن نبي ذلك المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، والمحيط الذي يعكس حضارة معينة، ويتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. ويعتبر ابن نبي أن هذا التعريف، يضم بين دفتيه فلسفة

الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي مقومات الإنسان، ومقومات المجتمع(١).

والمقصود بفلسفة الإنسان، تلك النزعة الفردية الحاكمة على الثقافة الغربية، والمؤثرة في تكوين رؤيتهم للثقافة. ففي الغرب كما يقول ابن نبي يعرفون الثقافة على أنها تراث الإنسانيات الإغريقية اللاتينية، بمعنى أن مشكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسان، والثقافة في رأيهم هي فلسفة الإنسان.

والمقصود بفلسفة الجماعة، تلك النزعة الاجتماعية الحاكمة على الثقافة الاشتراكية، والمؤثرة في تكون رؤيتهم للثقافة. ولهذا يعرفون الثقافة في البلاد الاشتراكية كما يقول ابن نبي على أنها ذات علاقة وظيفية بالجماعة، والثقافة في رأيهم هي فلسفة المجتمع.

ويرى ابن نبي أن هذين التعريفين يعدان من الوجهة التربوية مشتملين على فكرة عامة عن الثقافة، دون تحديد لمضمونها القابل لأن يدخله التعليم في عقلية الجماعة(٢).

ولأن طبيعة المشكلة الثقافية في المجتمعات العربية والإسلامية تختلف كلياً من الناحية التاريخية والحضارية عن غيرها من المجتمعات الغربية والاشتراكية، لذلك لا يمكن الأخذ والاكتفاء بتعريف تلك المجتمعات للثقافة والاكتفاء به. ولهذا نجد أنفسنا كما يقول ابن نبي منساقين مع طبيعة المشكلة الخاصة بالبلاد العربية والإسلامية إلى تطبيق منهج آخر، هو المنهج الذي يستخدم في تعريف الشيء المعقد. والمقصود بهذا الشيء المعقد عند ابن نبي هو أننا لا يمكننا أخذ الثقافة بصورة واحدة، ولا يكفي كما يقول أن تكون صورتها لدينا مجموعة من الأفكار، أو مجموعة من الأفكار والأشياء على الطريقة الأمريكية، كما لا يكفي أن تكون انعكاساً للمجتمع على الطريقة

---

(١) مشكلة الثقافة. ص٧٤.

(٢) المصدر نفسه. ص٧٣.

الماركسية. لذلك ـ وهنا ما يريد أن يصل إليه ابن نبي ـ نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر للمشكلة في اتجاهين، أو ثلاثة اتجاهات، حتى يتسنى لنا ضم عناصرها النفسية، وعناصرها الاجتماعية، ومن ثم تحديد العلاقة الضرورية بين هذه العناصر جميعاً، وأخيراً لكي نصوغ هذه العلاقة صياغة تربوية وافية، تجعل التعريف قابلاً للتنفيذ[1].

ولكي نفهم التعريف الذي يطرحه ابن نبي للثقافة، ونمتلك القدرة على تكوين وجهات النظر حوله، نحتاج أولاً إلى تحليل عناصر ومكونات التعريف، حتى يكون واضحاً ومتجلياً. وهو يتكون من العناصر التالية:

أولاً: مجموعة من الصفات الخلقية. يبدأ تعريف الثقافة عند ابن نبي بهذا العنصر، لأنه يعتقد أن أساس كل ثقافة هو بالضرورة تركيب وتأليف لعالم الأشخاص. وهذا التأليف يحدث طبقاً لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية، والأخلاق والفلسفة الأخلاقية هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة.

ثانياً: والقيم الاجتماعية. يعتقد ابن نبي أن عالم الأشخاص لا يمكن أن يكون ذا نشاط اجتماعي فعال، إلاّ إذا نُظم وتحول إلى تركيب. والفرد المنعزل حسب رأيه لا يمكن أن يستقبل الثقافة، ولا أن يرسل إشعاعها. وفي المجال الاجتماعي فإن الأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلاّ إذا تآلفت أجزاؤها وأصبحت تركيباً، فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبداً.

ثالثاً: التي تؤثر في الفرد منذ ولادته. يذهب ابن نبي إلى أن الفرد منذ ولادته يكون غارقاً في عالم من الأفكار والأشياء، التي يعيش معها في حوار دائم. فالمحيط الداخلي الذي ينام الإنسان في ثناياه ويصحو، والصورة التي تجري عليها حياتنا اليومية، تكوّن في الحقيقة إطارنا الثقافي الذي يخاطب كل تفصيل فيه

---

(١) المصدر نفسه. ص٤٣.

روحنا بلغة ملغزة، لكن سرعان ما تصبح بعض عباراتنا مفهومة لنا ولمعاصرينا، عندما تفسرها لنا ظروف استثنائية تتصل مرة واحدة بعالم الأفكار وعالم الأشياء وعالم العناصر.

رابعاً: وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه. وفي هذا الشأن يرى ابن نبي أن مقاييسنا الذاتية التي تتمثل في قولنا هذا جميل وذاك قبيح، أو هذا خير وذلك شر. هذه المقاييس هي التي تحدّد سلوكنا الاجتماعي في عمومه، كما تحدد موقفنا أمام المشكلات قبل أن تتدخل عقولنا. إنها تحدد دور العقل ذاته إلى درجة معينة، وهي درجة كافية تسمح لنا بتمييز فاعليته الاجتماعية في مجتمع معين. أي أنها تحدّد في الواقع المباني الشخصية في الفرد، كما تحدّد المباني الاجتماعية، أو ما أطلقنا عليه أسلوب الحياة.

هذا التعريف للثقافة ينطلق ويتأسس من طريقة النظر عن ابن نبي للثقافة، التي يرى أنها جو من الألوان والأنغام، والعادات والتقاليد، والأشكال والأوزان والحركات، التي تطبع على حياة الإنسان اتجاهاً وأسلوباً خاصاً يقوى تصوره، ويلهم عبقريته، ويغذي طاقاته الخلاقة، وأنها الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه.

وقد توقفت كثيراً أمام هذا التعريف، وبقيت أرجع إليه، وأقلب النظر فيه، فاحصاً ومتأملاً، وفي الأخير وجدت نفسي لا أقنع بهذا التعريف، ولا أراه لامعاً أو خلاقاً. فحين نقول: إن الثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية. والسؤال: ما هي هذه الصفات الخلقية التي تكون أكثر قرباً واتصالاً بالثقافة؟ وما هي أيضاً تلك القيم الاجتماعية؟ لأن الأخلاق تمثل حقلاً وعلماً مستقلاً ومكتملاً، قد يتقاطع مع الثقافة لكن هذا التقاطع بحاجة إلى ضبط وتحديد. وهكذا الحال مع القيم الاجتماعية التي تتصل بعلم الاجتماع أو بفلسفة القيم، وهما من الحقول المعرفية المستقلة والمكتملة أيضاً.

وكون هذه الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية تؤثر في الفرد منذ ولادته فهنا التأثير تشترك فيه عناصر كثيرة ومتشابكة بشدّة، قد تتصل بالثقافة وتتقاطع معها بوجه من الوجوه، ولكن ليس بالضرورة بشكل مباشر وقريب.

وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه. فهنا يتصل بالثقافة كما يتصل بالنظام الاجتماعي العام الذي يفرض نمطاً سلوكياً، وأسلوباً في الحياة الاجتماعية.

وخلاصة القول إن هذا التعريف للثقافة يتصف بعمومية شديدة، ولعل منشأ هذه الصفة هو اهتمام ابن نبي في أن يكون التعريف شاملاً، كما أنه يفتقد إلى الضبط الدقيق والتحديد الصارم. ولاشك أن هذه مهمة صعبة، وتزداد صعوبة في موضوع الثقافة بوجه خاص. وهذه الملاحظة لا تسلب صفة التعريف بالتأكيد، وإنما لا ترى فيه خاصية التعريف المحكم. مع ذلك يبقى هذا التعريف من التعاريف المعتبرة، والتي لابد من الرجوع إليها إلى جانب التعريفات الأخرى. وليس هو أيضاً التعريف الذي يتفوق على التعريفات الأخرى أو يتقدم عليها، وإنما قد يوازيها ويجاورها. كما يمكن القول إن ابن نبي كان متميزاً في تحليله للثقافة، لكنه لم يكن بذلك التميز في تعريفه لها.

— ٦ —

إلى أين وصلت النظرية؟

لقد كانت نظرية الثقافة عند ابن نبي، واحدة من أشهر النظريات الثقافية التي ظهرت في العالم العربي، وأكثرها خبرة ونضجاً وتماسكاً، واكتسبت تميزاً، خصوصاً مع غياب هذا النمط من النظريات إبداعاً واكتشافاً على مستوى الدراسات الثقافية في العالم العربي. مع ذلك بقيت هذه النظرية على حالها، ولم تشهد تطوراً وتقدماً، أو تراكماً وتجدداً مهماً، لا من الناحية المعرفية والمنهجية، ولا من الناحية التحليلية والنقدية. وانتهت إلى وضع جامد. ومازالت هي على هذا

الحال بدون تحريك أو تجديد.

والذي كرس هذا الوضع الجامد، هو طريقة التعاطي مع تلك النظرية. التعاطي الذي لم يكن فعالاً من الناحية النقدية، أو معرفياً من الناحية التحليلية. وقد تحدّد هذا التعاطي في ثلاثة اتجاهات، هي:

أولاً: الاتجاه الذي يتوافق مع النظرية ويتناغم معها، ويدافع عنها، وينبهر بها أحياناً. وهذا هو الاتجاه الغالب في الدراسات والكتابات التي أنجزت حول أفكار ابن نبي ومنظومته الثقافية. وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من أهمية وقيمة وفاعلية الأفكار والمفاهيم والتصورات التي توصل إليها ابن نبي في مجالات الثقافة والحضارة والاجتماع، وضرورة التعريف بهذه الأفكار، والتواصل معها.

وإلى بداية عقد التسعينيات من القرن العشرين، كان في تقدير البعض أن فكر ابن نبي يتعرض لنوع من الإهمال أو الإقصاء أو التعتيم. وهذا ما عبر عنه بعض الكتاب، وكان دافعاً لهم في إنجاز كتابات ودراسات حول فكره وسيرته. ومن هؤلاء الدكتور أسعد السحمراني الذي خصص رسالته للدكتوراه حول ابن نبي، وكانت بعنوان «مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً»، ونشرها في كتاب عام ١٩٨٤م.

وعن اختياره لهذا الموضوع يقول: «لم يلقَ مالك بن نبي الاهتمام الكافي من الدارسين، مما حرم جيلاً من شعبنا من الاستفادة بفكره ومشروعه الإصلاحي. إنه من الصعب لا بل من النادر أن تجد ذكراً له في الكتابات المتعددة والمتنوعة، أو أن تقرأ لكاتب أعطاه بعضاً من حقه. لقد كان اختيارنا للموضوع توخياً للفائدة، وإبراز الأسس لمشروع إصلاحي عند واحد من المغمورين»[1].

وحين يشرح سليمان الخطيب دوافع اختياره للكتابة عن ابن نبي في رسالته

(١) مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً. أسعد السحمراني، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤م، ص٨.

للدكتوراه يقول في أول نقطة: «إن هناك ما يمكن أن نطلق عليه مؤامرة الصمت والتجاهل، تجاه فكر مالك بن نبي، ونشره في ربوع العالم الإسلامي، وذلك يدل على أهمية هذا المفكر التي تحاول الدوائر العلمانية والتغريبية أن يظل في منأى عن التناول والتحليل»[١]. ويرى الخطيب أن النخب المثقفة في العالم الإسلامي لا تعرف إلاّ القليل من فكر ابن نبي وإسهاماته الثقافية، فما بالنا بالقاعدة الشبابية التي تجهله كلية.

وفي عام ١٩٩٠م نشر الدكتور وجيه كوثراني مقالة بعنوان «لماذا العودة إلى مالك بن نبي» دعا فيها إلى العودة والقراءة الجديدة لفكر ابن نبي، والتي تحتمها - حسب رأيه - اعتبارات عديدة. منها أن مالك بن نبي في فهمه وتمثله للثقافة الإسلامية في أبعادها الإنسانية والعالمية، لم ترق لا لمثقفي التيار القومي، ولا لمثقفي التيار الإسلامي آنذاك، وبقيت محاصرة أو على هامش الفعل السياسي. وأنه لم يقرأ جيداً وبموضوعية، لا في زمن فكره، زمن ثورات العالم الثالث القومية والوطنية، ولا في الزمن اللاحق، زمن الثورات الإسلامية والصحوات الإسلامية الجديدة[٢].

ومن طبيعة هذه الدوافع أنها تحدد طريقة للتعاطي مع أفكار ابن نبي يغلب عليها جانب الاهتمام بالتعريف والتبليغ والتبشير. وهذا هو الجهد الأساسي الذي قام به من يصنفون على هذا الاتجاه. وأنهم قد أنجزوا قسطاً كبيراً من ذلك الدور، بحيث لم تعد تلك المهمة بذلك الإلحاح التي كانت عليه من قبل. لهذا كان من المفترض أن تظهر قراءات جديدة تحاول الإضافة على ما قدمه ابن نبي والبناء عليه، والعمل على تطوير وتجديد نظرياته وأفكاره، والتعاطي النقدي معها أيضاً،

---

(١) فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي. سليمان الخطيب، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م، ص٨.

(٢) لماذا العودة إلى مالك بن نبي؟ الذاكرة والنسيان والتواصل في المشروع العربي الإسلامي. وجيه كوثراني، مجلة رسالة الجهاد، ليبيا، السنة الثامنة، العدد ٨٦، مارس ١٩٩٠م.

وهذا الذي لم يحدث. لهذا فإن بقاء مثل تلك القراءات التبجيلية، والاهتمامات التوصيفية لم يعد فعالاً في التعاطي مع أفكار ابن نبي.

ثانياً: الاتجاه الذي يتعارض مع نظرية ابن نبي، وعموم منظومته الثقافية. وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه الكشف في نظرهم، عن بعض الأخطاء والعيوب الفكرية والثقافية في مؤلفات ابن نبي، ولفت الأنظار إليها. لعلّه بقصد الحد من توسع وامتداد أفكار ابن نبي من جهة، والحد من جاذبية ولمعان تلك الأفكار من جهة أخرى. وهذه الأخطاء والعيوب المقصودة هي أفكار ومفاهيم تفسر بطرق ملتبسة. ومن هذه المفاهيم، مفهوم القابلية للاستعمار، الذي فسره البعض على أنه يبرر للاستعمار، أو يدعو لمهادنته، في حين يفسره ابن نبي على خلفية أن الاستعمار هو نتيجة وليس سبباً، والمشكلة هي في الذات وليس في الاستعمار نفسه، وحسب قوله أخرجوا الاستعمار من نفوسكم يخرج من أرضكم. وهكذا النظر لمفهوم التراب، الذي اعتبره ابن نبي أحد عناصر مركب الحضارة، إلى جانب عنصري الإنسان والوقت، فقد فسره البعض أن ابن نبي يبالغ في أهمية الجانب المادي في بناء الحضارة. وهكذا النظر لمبدأ الذوق الجمالي الذي عده ابن نبي من عناصر مركب الثقافة. وفسره البعض بأنه من ملامح تأثر ابن نبي بالفكر الغربي الذي يبالغ في تقديس مفهوم الجمال.

والملاحظ على هذا الاتجاه أنه لم يقدّم نقداً معرفياً لنظرية الثقافة عند ابن نبي ولمنظومة الثقافية بصورة عامة. ولم يساهم في تطوير أو تحريك التعامل النقدي، والنظر التحليلي، أو حتى القراءة العلمية والمعرفية لأفكار ونظريات ابن نبي.

وأساساً لم تكن هذه هي دوافع أصحاب هذا الاتجاه، ولم تظهر تلك الملامح على كتاباتهم. والبعض منهم كان ينطلق من دوافع سياسية، فعلاقة ابن نبي مع حكومة عبد الناصر في مصر، بعد انتقاله إليها قادماً من فرنسا عام ١٩٥٦م، هذه العلاقة ألّبت عليه بعض الجماعات الإسلامية التي دخلت في صراح سياسي

مع حكومة عبد الناصر. كما أن بعض الجهات لم يكن يريحها جانبية أفكار ابن نبي خصوصاً بين أوساط المثقفين الشباب.

والمثال الذي يصنفه البعض على هذا الاتجاه، هو كتاب «الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة وتقويم» لغازي التوبة الصادر عام ١٩٧٧م. الكتاب الذي اعتبرته مجلة الشروق الإسلامي الصادرة بالولايات المتحدة الأمريكية في مقالة نشرتها عن مالك بن نبي عام ١٩٨٥م، بأنه قد ساهم وبشكل واضح الأثر في صد الشباب عن الإقبال على ابن نبي، وذلك نتيجة تقويمه المتحامل عليه.

ثالثاً: الاتجاه الذي يتجاهل نظرية ابن نبي ومنظومته الثقافية، ولا يحاول الاقتراب منها، أو الاحتكاك بها، بأية صورة كانت، بما في ذلك الصورة النقدية. فلم يتطرق سمير أمين لهذه النظرية، أو لصاحبها في كتابه «نحو نظرية للثقافة»، وهكذا محمد عابد الجابري في كتابه «المسألة الثقافية في الوطن العربي»، ومحمد أركون في كتاباته حول الإسلاميات المعاصرة. وهكذا العديد من الدراسات والكتابات العربية الأخرى. وهذا التجاهل من الصعب التبرير له، خصوصاً وأن هؤلاء لم يقدموا نظريات تتجاوز نظرية ابن نبي في الثقافة أو تتفوق عليها. وفي الوقت الذي كان فيه هؤلاء أو بعضهم يتثاقفون مع النظريات الغربية، ويرجعون لأفكار المفكرين الغربيين، وفي المقابل كانوا يتجاهلون النظريات والأفكار التي تنتسب إلى المفكرين الإسلاميين، ومنهم مالك بن نبي الذي من الصعب تجاهل نظريته في الثقافة. وقد أثر هذا التجاهل على تحريك منهجية التعاطي النقدي مع تلك النظرية، أو تحريكها بصور مختلفة، وبمنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي يرجع إليها أولئك المفكرون العرب، ويتقنون التعاطي معها، والاستفادة منها.

لذلك ظلت نظرية الثقافة عند ابن نبي جامدة، ومازالت هي على هذا الوضع دون الإضافة عليها، أو الانطلاق منها نحو أفكار جديدة، أو إبداع ما هو أرقى منها، أو حتى تكميلها. والذين ورثوا أفكار ابن نبي ونظرياته ظلوا يمجدونه

ويعرّفون به، ويدافعون عنه أمام خصومه ومنتقديه، ولكن لم يظهر من هؤلاء من يضيف إلى أفكاره ونظرياته، أو يجدد فيها، أو يبدع من خلالها، أو يكملها أو غير ذلك.

ومن جانب آخر إن العالم العربي، وفي نطاق الفكر الإسلامي بوجه خاص، يفتقد إلى نظريات في الثقافة، يمكن لها أن تنازع أو تزاحم أو تحل مكان نظرية ابن نبي في الثقافة. ومن بعد ابن نبي لم تظهر نظرية في الثقافة تنتمي إلى المنظومة الإسلامية، الأمر الذي يكشف عن ضعف شديد ينبغي العمل على تداركه، والتغلب عليه، من خلال مضاعفة الاهتمام بحقل الدراسات الثقافية.

والذي ينبغي أن يعرف، أنني بهذا السياق من القراءة والتحليل لم أكن بصدد التقليل من أهمية وقيمة نظرية الثقافة عند ابن نبي، وإنما كنت بصدد السعي نحو ألاّ تصل هذه النظرية إلى حالة من الجمود والتوقف، أو نصل نحن إلى حالة التوقف عن الإبداع والتجديد. الأمر الذي يتطلب تغيير طريقة التعاطي، ومنطق التعامل مع نظرية ابن نبي ومنظومته الثقافية بشكل عام، من أجل قراءة معرفية جديدة.



الفصل الثالث

الثقافة والحضارة

قراءة في نظرية علي عزت بيجوفيتش



ـ ١ ـ

الإسلام بين الشرق والغرب

من الممكن القول بأن الذين اطّلعوا على كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب» قد نظروا نظرة جديدة لمؤلفه علي عزت بيجوفيتش، الذي ظهر في هذا الكتاب بشخصية المفكّر اللامع، والملم بمنظومات الأفكار والفلسفات العالمية الكبرى، والناقد لها في الوقت نفسه بمعرفة ودراية. وكيف أنه متمكن معرفياً من الثقافتين الإسلامية والأوروبية، ومن الديانتين الإسلامية والمسيحية. كما أنه صاحب فكرة ونظرية تنتمي إلى الفكر الديني، وإلى الفلسفة الإسلامية تحديداً.

وتتصف نظريته بنزعة إنسانية وأخلاقية أصيلة وعميقة، تولي الاهتمام بصورة أساسية إلى الجانب الذي يطلق عليه بالجانب الجُواني أو الحياة الجُوانية. التسمية التي ارتبطت في وقت سابق بالدكتور عثمان أمين، وظهرت في محاضراته التي ألقاها بجامعة القاهرة في خمسينيات القرن العشرين، ونشر حولها كتابا في بداية الستينيات.

وقد التفت إلى هذه الملاحظة مترجم الكتاب محمد يوسف عدس، وأشار إلى هذا التشابه في هامش الكتاب، واعتبر أن هناك تطابقاً في المعنى بين ما يقصده بيجوفيتش، وما يراه عثمان أمين لمفهوم الجوانية.

ويختلف هذا الكتاب «الإسلام بين الشرق والغرب»، عن الكتاب السابق عليه

الذي حمل عنوان «الإعلان الإسلامي» الصادر عام ١٩٨١م، في أنه ليس كتاباً ينظر إلى الإسلام من الداخل، وإنما يحاول اكتشاف موقع الإسلام في إطار الفكر العالمي.

ولهذا فإن الكتاب الأول «الإعلان الإسلامي» هو خطاب إلى الذات متوجه إلى المسلمين والعالم الإسلامي، وهذا الكتاب هو خطاب إلى الآخر متوجه إلى العالم وثقافاته. الكتاب الأول يهدف إلى نهضة المسلمين وتجديد العالم الإسلامي، والثاني يهدف إلى الحديث عن الإسلام ناظراً إلى العالم، وأنه يمثل طريقاً ثالثا بين أيديولوجيات الشرق والغرب. ولأن الكتاب الأول متوجه إلى الذات لذلك فهو يخلو من المقارنات ونظم البراهين والاستدلالات، التي اتصف بها الكتاب الثاني، بوصفه متوجهاً إلى الآخر. لهذا فإن حكمة الكتاب الأول، تختلف عن حكمة الكتاب الثاني. ومنطق التفكير في الكتاب الأول، يختلف عن منطق التفكير في الكتاب الثاني. والطور الفكري الذي ينتمي إليه الكتاب الأول، يختلف عن الطور الفكري الذي ينتمي إليه الكتاب الثاني. وهكذا من حيث طبيعة الرؤية إلى العالم، واتجاهات النظر إلى الثقافات والأفكار الدينية والإنسانية. لهذه الخلفيات فإن الكتاب الثاني يعد أكثر نضجاً وعمقاً ورحابة من الكتاب الأول.

من جهة أخرى فإن هذا الكتاب في أهميته وقيمته وعمقه، يمكن أن يصنف على ذلك النسق من الكتابات الهامة والمتميزة، والتي حاولت أن تبرهن بكفاءة عالية على تميز الأفكار الإسلامية مقارنة بالأفكار الأوروبية الحديثة. وقد كانت لهذا النسق من الكتابات تأثيراته الفكرية خصوصاً في تكوينات النخب الفكرية والدينية. ومن هذه الكتابات التي تنتمي إلى القرن الماضي يأتي كتاب «تجديد التفكير الديني في الإسلام» للدكتور محمد إقبال، وكتاب «فلسفتنا» للسيد محمد باقر الصدر، وكتاب «الفكر الإسلامي مواجهة حضارية» للسيد محمد تقي المدرسي.. إلى جانب كتابات أخرى.

والحقيقة أن كتاب بيجوفيتش لا يقل أهمية عن تلك الكتابات، لكنه لم

يكتسب شهرة كبيرة، وتداولاً واسعاً حتى بين المثقفين أنفسهم. وبالتالي لم يكن له من التأثير والامتداد المفترض، بالشكل الذي يقارن مع تلك المؤلفات. ومتى ما عرف هذا الكتاب سيكون له من الأهمية والتأثير الواسعين؛ لأنه له هذه الطبيعة والقابلية على التأثير بحكم نزعته الإنسانية والأخلاقية، وتنوع علومه ومعارفه، وعمقه الفكري، وتجلياته المعنوية.

كما أن هذا الكتاب شديد الشبه بالمؤلفات التي تظهر تنوعاً في العلوم والمعارف، وكثافة في الحقائق والأفكار، وهو من هذه الناحية شديد الشبه تحديداً بكتاب المفكر الألماني أزوالد إشبنجلر «تدهور الغرب»، الذي يتصف بتنوع وكثافة علومه ومعارفه. ولعل بيجوفيتش كان يقتفي أثر هذا الكتاب، أو هكذا كان يظهر لي، وسجلت ملاحظة في هذا الشأن، ولاحقاً عرفتُ أن بيجوفيتش التحق بمدرسة ثانوية في سرايبفو كانت تتبنى منهجاً أكاديمياً على نمط المناهج الألمانية. وما يقرب هذه الملاحظة إلى الأذهان هو أن الأفكار الألمانية شهدت حضوراً وتداولاً وتأثيراً في مجتمعات الاتحاد اليوغسلافي السابق.

ومن هذه الجهة يُعدُّ كتاب بيجوفيتش ثرياً، فهو يضم معارف في الفكر والفلسفة والدين والأخلاق والاجتماع والفن وغيرها، وقليلة هي المؤلفات الإسلامية التي تتجلى فيها هذه السمة. ولعل القصد من هذا التنوع في المعارف هو لأجل توسيع آفاق الأفكار، وإحكام البراهين، وتوثيق الاستدلالات، والكشف عن خبرة المؤلف واتساع معارفه، وإظهار العمل بالكفاءة والموثوقية. كما ويضفي عليه من جهة أخرى متعة القراءة، ويضاعف من أهميته وقيمته.

ومعظم الذين اطلعوا على هذا الكتاب، توقفوا وتساءلوا عن رؤية بيجوفيتش لفكرة ومفهوم الثقافة. ووجدوا في هذا المفهوم ما يلفت النظر لكونه غريباً بعض الشيء عما هو سائد ومتداول من تعريفات وتحديدات لمفهوم الثقافة. وقد وجد هؤلاء أو بعضهم صعوبة في تفسير ما ذهب إليه بيجوفيتش لفكرة أو مفهوم الثقافة، وطبيعة ما يقصده بصورة محددة. ولعل منشأ هذه الصعوبة أن

بيجوفيتش لم يشرح كيف توصل لهذه الرؤية حول الثقافة، لكنه شرح السياق العام الذي تلتقي فيه هذه الرؤية وتتناغم معه. ومن خلال هذا السياق سنحاول تكوين الفهم لفكرته عن الثقافة.

— ٢ —

الثقافة والحضارة

لقد ظهر بيجوفيتش في كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب» بأنه صاحب رؤية أو فكرة حول الثقافة التي خصص لها فصلاً في كتابه، شرح فيه هذه الفكرة مقارنة بفكرة الحضارة. وتوسع في شرحها، وجعلها متصلة بمعارف وخبرات متعددة، خرج بها عن رتابة وجمود الدراسات التي تتناول هذا الموضوع، وعن التبعية والتقليد للنظريات والتصورات الغربية التي تكاد تهيمن، وتفرض هيمنتها وسطوتها على هذا المجال من الدراسات. مع ذلك لم تكتسب نظرية بيجوفيتش اهتماماً لافتاً من الكتّاب والباحثين المشتغلين بحقل الثقافة والدراسات الثقافية. ونادراً ما يتم التطرق إليها، والحديث عنها، والاحتكاك بها بصورة من الصور، نقداً أو تحليلاً أو توصيفاً أو غير ذلك. من هنا كانت أهمية الحديث عن نظرية بيجوفيتش في العلاقة بين الثقافة والحضارة.

ومنذ البداية وبدون مقدمات منهجية أو معرفية حسم بيجوفيتش فكرته في تناقض وتعارض الثقافة والحضارة. وحدد لكل منهما مساراً تاريخياً ودينياً وأخلاقياً متباعداً ومتعارضاً باضطراد، وظل يركز ويرسخ هذا المعنى الذي ينتصر فيه إلى الثقافة انتصاراً نهائياً وحاسما، وينتقد في المقابل وبشدّة فكرة الحضارة.

وينطلق بيجوفيتش من موقف فلسفي له علاقة بطبيعة الرؤية إلى الإنسان والدين والحياة والكون، في تحديد تصور كلي ونهائي لكل من الثقافة والحضارة؛ لكي يقطع بينهما قطعاً نهائياً وجازماً. لهذا يحاول بيجوفيتش أن

يرجع بهذه القضية إلى بداية ظهور الإنسان، أو بداية تشكل النظرة إلى الإنسان، التي شهدت انقساماً وصفه بثنائية الأداة والعبادة. أو هكذا حاول بيجوفيتش تصويره ومقاربته، والنظر إليه من خلال هذه الثنائية. وحسب قوله: «هناك حقيقتان متعارضتان ارتبطتا بظهور الإنسان، هما الأداة الأولى، والعبادة الأولى»، ويرى أن العبادة والأداة يمثلان طبيعتين وتاريخين للإنسان. تاريخ هو دراما إنسانية، تبدأ من المرحلة التمهيدية لوجود الإنسان في الجنة، ثم تتطور خلال انتصار فكرة الحرية، وتنتهي بيوم الحساب في الآخرة، وهي الوازع الأخلاقي للتاريخ. أما الثاني فهو تاريخ الأدوات أو تاريخ الأشياء الذي ينتهي بالدخول في المجتمع الطبقي، وقصور الطاقة، شأنه في ذلك شأن بقية العالم المادي. هذان التاريخان لهما العلاقة نفسها التي بين العبادة والأداة، وهي العلاقة نفسها التي بين الثقافة والحضارة(١).

وبقدر ما تساهم هذه الرؤية في الكشف عن منطق الفهم والتحليل عند بيجوفيتش لفكرته عن الثقافة والحضارة، بقدر ما تساهم أيضاً في إضفاء الغموض على فكرته؛ لأنه لم يحدد على وجه الدقة علاقة الثقافة والحضارة، بالعبادة والأداة.

ويتمم بيجوفيتش رؤيته الميتافيزيقية للثقافة حيث يربطها بعالم السماء، والمُثل العليا، في حين يربط الحضارة بعالم الأرض، أو الطبيعة والعناصر المادية. فالثقافة عنده تُعنى «بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها. وكل شيء في إطار الثقافة، إما تأكيد أو رفض أو شك أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان. فالثقافة تتميز بهذا اللغز، وتستمر هكذا خلال الزمن في

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب. علي عزت بيجوفيتش، ترجمة: محمد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ١٩٩٤م، ص٩٣.

نضال مستمر لحل هذا اللغز»[١].

وأما الحضارة عنده فهي «استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، والتبادل المادي بين الإنسان والطبيعة. وهذا الجانب من الحياة يختلف عن الحيوان فقط في الدرجة والمستوى والتنظيم. ووظيفة الإنسان هنا أن يتعامل مع سلع الطبيعة، ويغير العالم بعمله وفقاً لاحتياجاته»[٢].

ومن المرحلة التمهيدية لوجود الإنسان في الجنة، إلى علاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها، يتابع بيجوفيتش نسق الأطوار التي حددها بطريقة متدرجة، ويصل إلى الدين، ومن ثم إلى الإنسان، وإلى العالم الداخلي للإنسان. وفي كل هذه الأطوار يحاول بيجوفيتش أن يظهر الفوارق الفاصلة والمتباعدة بين الثقافة والحضارة.

ومن جهة العلاقة بالدين والإنسان، يقول بيجوفيتش: «الثقافة هي تأثير الدين على الإنسان، أو تأثير الإنسان على نفسه. بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي. الثقافة معناها الفن الذي يكون به الإنسان إنساناً، أما الحضارة فتعني فن العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة دقيقة. والثقافة هي الخلق المستمر للذات، أما الحضارة فهي التغيير المستمر للعالم. وهذا هو تضاد الإنسان والشيء، الإنسانية والشيئية»[٣].

ومن جهة العلاقة بالعالم الداخلي للإنسان، أو بين الحياة البرانية والحياة الجوانية للإنسان، يرى بيجوفيتش أن «الحضارة في خلقها الدائم لضرورات جديدة، وقدرتها على فرض الحاجة على من لا حاجة له، تعزز التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة، وتغري الإنسان بالحياة البرانية على حساب حياته الجوانية، هذه

---

(١) المصدر نفسه. ص٩٤.

(٢) المصدر نفسه. ص٩٤.

(٣) المصدر نفسه. ص٩٤.

سمة في جبلة الحضارة. أما الثقافة وفقاً لطبيعتها الدينية فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان، أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية للإنسان»[١].

ومن ثنائية الأداة والعبادة يصل بيجوفيتش إلى ثنائية أخرى يستند إليها في تأكيد وتعميق الفوارق بين الثقافة والحضارة، وهي ثنائية التعليم والتأمل، حيث ينسب الحضارة إلى التعليم، وينسب الثقافة إلى التأمل. ويربط التعليم بالطبيعة، ويربط التأمل بجوانية الإنسان. وحسب رأيه أن «الحضارة تعلم، أما الثقافة فتنور، تحتاج الأولى إلى تعلم، أما الثانية فتحتاج إلى تأمل»[٢].

وحين يفرق بيجوفيتش بين التأمل والتعلم، يرى أن التأمل هو «جهد جُواني للتعرف على الذات، وعلى مكان الإنسان في العالم. وهو نشاط جد مختلف عن التعلم، وعن التعليم وجمع المعلومات عن الحقائق وعلاقتها بعضها ببعض. ويؤدي التأمل إلى الحكمة والكياسة والطمأنينة، وإلى نوع من التطهير الجواني»[٣]. وأما التعليم فإنه حسب نظره يواجه «الطبيعة لمعرفتها ولتغيير ظروف الوجود. ويطبق العلم الملاحظة والتحليل والتقسيم والتجريب والاختبار. بينما يُعنى التأمل بالفهم الخالص... ويمنح التأمل قوة على النفس، أما العلم فإنه يعطي قوة على الطبيعة. وتعليمنا في المدارس يزكي فينا الحضارة، ولا يساهم بشيء في ثقافتنا»[٤]، وهذا التعارض بين التأمل والتعليم، يكرر نفسه في التعارض بين الإنسان والعالم، بين الروح والذكاء، وبين الحضارة والثقافة.

وقد ظل بيجوفيتش يتابع الحديث عن الفوارق بين الثقافة والحضارة، تأكيداً

(١) المصدر نفسه. ص٩٦.
(٢) المصدر نفسه. ص٩٨.
(٣) المصدر نفسه. ص٩٨.
(٤) المصدر نفسه. ص٩٩.

لهذه الفوارق، وانتصاراً لفكرة الثقافة. ومن هذه الفوارق ما يتجلى حسب تسميته يبن ثنائية التعليم التقني والتعليم الكلاسيكي. ويرى في التعليم التقني أنه يعتمد على الفكر، بينما يعتمد التعليم الكلاسيكي على الجانب الإنساني. وأن التعليم التقني موجه لغاية محددة بإحكام، واهتمامه منصب بالسيطرة على الطبيعة أو العالم الخارجي، أما التعليم الكلاسيكي فعلى العكس من ذلك؛ حيث يبدأ وينتهي عند الإنسان. لهذا يرى بيجوفيتش أن «معضلة التعليم التقني في مقابل التعليم الكلاسيكي ليست معضلة فنية، وإنما هي مسألة أيديولوجية تكمن وراءها فلسفة معينة. ففي هذين النوعين من التعليم ينعكس التضاد بين الثقافة والحضارة بكل ما يترتب عليه من نتائج»[1]. وهكذا لم يتوقف بيجوفيتش عن كشف الفوارق بين الثقافة والحضارة، بالعودة إلى ثنائيات تنتمي إلى مجالات متعددة. فقد أشار إلى هذه الفوارق من خلال ثنائية الريف والمدينة، وثنائية الدين والثورة وغيرها من ثنائيات أخرى.

— ٣ —

الثقافة والدين

إن الكشف عن العلاقة بين الثقافة والدين هو الذي يرفع الالتباس والغموض في نظرية بيجوفيتش عن العلاقة بين الثقافة والحضارة. ففكرته عن الثقافة أنها تتطابق مع الدين وتتماهى معه، أو أنها تتناغم مع الدين وتتوافق معه، أو أنها تنتصر إلى الدين وتدعو إليه. أو أن بيجوفيتش يريد من الحديث عن الثقافة الحديث عن الدين، أو أنه يريد أن ينتصر إلى الدين من خلال فكرة الثقافة، أو أنه يريد أن يرسخ فكرة العلاقة أو الاندماج بين الثقافة والدين، وجميع هذه التصورات ممكنة ولها أساس في نظرية بيجوفيتش حول الثقافة.

(١) المصدر نفسه. ص١٠٢.

والعلاقة بين الثقافة والدين هي التي تفسر هذا الانتصار الشديد عند بيجوفيتش لفكرة الثقافة، وانحيازه المطلق لها. مع ذلك لم يكشف بيجوفيتش عن هذه العلاقة بصورة واضحة، بحيث يكون من السهولة فهمها وإدراكها، ولم يقدم تفسيراً برهانياً يحدد من خلاله بشكل مقنع ومتماسك هذا النمط من العلاقة، والارتباط الشديد بينهما. خصوصاً وأن هذه العلاقة ليست بذلك التلازم والوضوح في مجال الثقافة والدراسات الثقافية، ولا يمكن فهمها بسهولة بعدما شهدت هذه العلاقة تفككاً وتراجعاً، حيث أصبحت الثقافة في اتجاه، والدين في اتجاه آخر، وتوقف الاهتمام بالحديث عن هذه العلاقة.

كما أن العلاقة التي يفترضها بيجوفيتش بين الحضارة والإلحاد، وبين الحضارة والطبيعة، والحضارة والمادية، والحضارة والشيئية هي التي تفسر موقفه من فكرة الحضارة، ونقده الجذري والصارم لها.

وقد ظل بيجوفيتش يلفت النظر باستمرار إلى هذه القضية قاطعاً ومتمسكاً بها، وأنها تمثل نظريته في هذا الكتاب، إذ يقول: «والنظرية هي أنه بحكم المنطق الداخلي للأشياء، يتوازى كل من التطور والحضارة والعلم والطوبيا مع الإلحاد، بينما يتوازى الخلق والثقافة والفن والأخلاق مع الدين»(١).

وفصول الكتاب الستة التي تحدث فيها عن الثقافة والحضارة، في القسم الأول من الكتاب يرى أنها تناقش موقف الدين والإلحاد من قضية أصل الإنسان، والقضايا الأخرى المتصلة بها. وهذا يعني أن المفهوم المعياري والقيمي عند بيجوفيتش هو مفهوم قائم على ثنائية الدين والإلحاد، الثنائية التي يفسر على أساسها، ويصدر من خلالها أحكامه على القضايا التي عالجها في مقدمات الفصول الستة لكتابه، وهي قضايا الخلق والتطور، الثقافة والحضارة، ظاهرة الفن، الأخلاق، الثقافة والتاريخ، الدراما والطوبيا.

---

(١) المصدر نفسه. ص٤٠.

وعلى أساس هذا المنطق يرى بيجوفيتش أن التناقض بين الثقافة والحضارة يقوم على تعارض أساسي بين الضمير والعقل، بين الوجود والطبيعة. وعلى المستوى العملي بين الدين والعلم. ولماذا العلم لأنه يرى أن الإلحاد يقر العلم والتقدم بسبب ما ينطوي عليه في جوهره ـ كما يقول ـ من إنكار للإنسان.

ويصل الموقف الصارم عند بيجوفيتش حين يرى أن كل ثقافة هي مؤمنة في جوهرها، وكل حضارة هي ملحدة. وقياساً على ذلك يرى أن العلم لا يؤدي إلى الأبعاد الإنسانية، وليس بينه وبين الثقافة من حيث المبدأ شيء مشترك، وأن الدين في حد ذاته لا يؤدي إلى التقدم[1]. وحسب شرح المترجم فإن التقدم يقصد به، التقدم المادي والتقني، وهذا ما يقصده الماديون والعلمانيون عندما يتحدثون عن التقدم، وهو ضد الإنسان ما دام منفصلاً عن شروطه الأخلاقية والدينية.

لهذا فإن مصدر القيمة في نظرية بيجوفيتش هي للدين لأنه الأقدر على فهم الإنسان، والانسجام مع فطرته، وقد جعل منه معياراً في النظر والتقويم. فحين ينتقد مجتمع المدنية والحياة الحضرية، وذلك بلحاظ الموقف من الدين، ويرى أن الاحتجاج ضد المدنية والحياة الحضرية يأتي من الدين والثقافة والفن، ويعتبر أن نسبة التدين تقل تبعاً لحجم المدينة، ويرجع هذا حسب تحليله إلى تركيز العوامل الحضارية التي تساعد على عزلة الإنسان. وبالنسبة لحجم المدينة يرى أن هناك علاقة عكسية بالتدين، وعلاقة طردية بالجريمة. وفي إطار المناخ الروحي المختلف، والخبرات المختلفة يفسر بيجوفيتش تدين إنسان القرية وقلة التدين عند إنسان المدينة، وليس على أساس الظروف المعيشية المختلفة، وتفاوت المستويات التعليمية.

ويختتم بيجوفيتش كلامه في هذا الجانب برؤيته الفلسفية الكلية القائمة على ثنائية الدين والإلحاد، حيث يرى أن الدين ينتمي إلى الحياة والفن والثقافة، أما

---

(١) المصدر نفسه. ص٤٠.

الإلحاد فينتمي حسب رأيه إلى التنظيم والعلم والحضارة[1]. لهذا كان قاسياً في نقده لفكرة الحضارة التي يقول عنها: «إنها أبعد من أن تمنح لحياتنا معنى، إنما هي في الحقيقة جزء من الهراء في وجودنا»[2]. وبعد أن يتحدث عن الظواهر المرضية أخلاقياً وتربوياً واجتماعياً في الحضارة الغربية، يعقب على ذلك بقوله: من الخطأ الفادح، ومن الظلم أن نستنتج أن تلك الظواهر المرضية خاصة بالحضارة الغربية، والحقيقة أنها تعبر عن الحضارة بحكم طبيعتها[3].

وفي هذا النطاق أيضاً يأتي دفاع بيجوفيتش عن مجتمعات ما قبل قيام الحضارات، وإعادة النظر والاعتبار لأزمنة العصور الوسطى في أوروبا، أي ما قبل قيام الحضارة الحديثة فيها، وهي التي وصفتها الأدبيات الأوروبية المعاصرة بالعصور المظلمة. وخصص لهذا الشأن فصلاً اختار له عنوان «الثقافة والتاريخ» تحدث فيه باهتمام عما وصفه بالإنسانية الأولى، وانتقد فيه فكرة أن التاريخ يسير في خط مستقيم، وأن تطور العالم قد بدأ من الصفر. التصور الذي يترتب عليه . كما يقول بيجوفيتش . اعتقاد أن الحاضر دائماً هو شيء أكثر من الماضي، وأقل من المستقبل. ويعزو بيجوفيتش هذا الفهم للتاريخ عند الماديين والعقلانيين لأنهم ينظرون إلى التطور المادي للحياة الإنسانية، فهم بهذا الفهم معنيون بتاريخ الأشياء أو تاريخ المجتمع، لا بتاريخ الإنسان نفسه. وليس هذا تاريخ الثقافة الإنسانية في نظره، وإنما هو تاريخ الحضارة. أما تاريخ الإنسان أو تاريخ الثقافة كما يصفه لم يبدأ من الصفر، ولا يسير في خط صاعد مستقيم. فقد دخل الإنسان التاريخ برأس مال أخلاقي مبدئي هائل، لم يرثه من آبائه الحيوانات المزعومين. وحينما واجه العلم طبيعة المجتمعات الإنسانية في بساطتها وأصالتها،

---

(١) المصدر نفسه. ص١١١.

(٢) المصدر نفسه. ص١٢٥.

(٣) المصدر نفسه. ص١٢٣.

وفي ظروف كانت المجتمعات الإنسانية والحيوانية ما تزال متجاورة، عجز العلم عن تفسير هذه الطبيعة. ويرى بيجوفيتش أن رفض العلم للافتراض الديني هو الذي أعاقه عن فهم هذه الظاهرة[1].

وقد جمع بيجوفيتش العديد من الشهادات التي تمتدح المجتمعات الموسومة بالبدائية تارة، والبربرية تارة أخرى، لكونها تحتفظ بالفضائل الإنسانية والأخلاقية السامية حسب رأيه. كشهادة لويس مورجان في وصفه للعشائر القديمة التي يبدو - كما يقول بيجوفيتش - أنها كانت بمثابة الخلايا الأولى للمجتمعات قبل التاريخية في كل العالم، وكيف أنها كانت تظهر عليها خصائص أخلاقية عالية. وشهادة انجلز على ما ذكره مورجان نفسه. وينقل عن رالف والدو إمرسون الذي كتب يقول: «لقد رأيت الطبيعة الإنسانية في جميع صورها، أنها هي نفسها في كل مكان إلا أنه كلما كانت في طبيعتها العذراء اشتملت على فضائل أكثر»، وكلاماً أيضاً لخبير الدراسات الأفريقية الألماني ليوفرد بنيوس الذي يقول: «إن الأفارقة متحضرون حتى النخاع، وإن فكرة أنهم برابرة ليست سوى خيال أوروبي».

وهنا يتساءل بيجوفيتش عن طبيعة القيم التي وجدت بين المجتمعات القديمة، ولم تظهر في بدايات التاريخ الأولى، وتتناقص كمياً مع التطور التاريخي[2]. وحينما يصل إلى العصور الوسطى في أوروبا، يتساءل مرة أخرى: هل صحيح أن العصور الوسطى كانت حقاً عصور ظلام وتعاسة عامة؟ ويرى أنه وبمقياس الحضارة يمكن اعتبار العصور الوسطى بأنها عصور ظلام وتعاسة، أو كما قال عنها الفيلسوف الفرنسي كلود هلفتيوس أنها كانت فترة تحوّل الناس فيها إلى حيوانات، وكانت القوانين فيها نموذجاً للسخف المنافي للعقل. وفي المقابل

---

(١) المصدر نفسه. ص٢١٩.
(٢) المصدر نفسه. ص٢٢٢.

هناك من يرى عكس ذلك تماماً حسبما يرى بيجوفيتش، فرغم سيادة الفقر والشقاء وسوء الأحوال الصحية، فإن مجتمعات العصور الوسطى كانت تتمتع بصحة باطنية، وكان هذا العصر عصر قوة الروح التي من دونها ما كنا لنفهم القوى والإلهامات التي حملت الإنسان الغربي إلى عصره الحديث. فقد أبدعت العصور الوسطى أعمالاً كبرى في الفن، وتحقق فيها ائتلاف مزج بين فلسفة عظيمة هي الفلسفة اليونانية، ودين عظيم هو المسيحية، وبدون العصور الوسطى لم يكن العصر الحديث ليكون على الأقل بالشكل الذي عرف به لاحقاً. ولهذا فإن جميع ممثلي الثقافة - كما يذهب بيجوفيتش - يعتقدون بفشل الإنسان وهزيمته في الحضارة(١).

— ٤ —

حكمة النظرية

من الممكن تحديد الأفكار الأساسية التي شكلت منطلقات الرؤية عند بيجوفيتش في موقفه من الثقافة والحضارة. وتتحدد هذه الأفكار في أمرين أساسيين، الأمر الأول ويتصل بالموقف من الإنسان، والأمر الثاني ويتصل بالموقف من الأيديولوجيا.

في الأمر الأول يرى بيجوفيتش أن قضية أصل الإنسان هي ركن الزاوية لكل أفكار العالم، وأي مناقشة تدور حول كيف ينبغي أن يحيا الإنسان تأخذنا للوراء إلى حيث مسألة أصل الإنسان. وفي ذلك تتناقض الإجابات التي يقدمها كل من الدين والعلم. فالعلم كما يقول بيجوفيتش ينظر إلى أصل الإنسان نتيجةً لعملية طويلة من التطور، ابتداءً من أدنى أشكال الحياة، حيث لا يوجد تمييز واضح بين الإنسان والحيوان. لهذا تتحدد النظرة العلمية إلى الكائن البشري

(١) المصدر نفسه. ص١٢٩.

بوصفه إنساناً، ببعض الحقائق المادية الخارجية كالمشي قائماً، وصناعة الأدوات، والتواصل بواسطة لغة منطوقة. والإنسان حسب هذه الرؤية هو ابن الطبيعة، ويبقى دائماً جزءاً منها.

وعلى الجانب الأخر يتحدث الدين والفن عن خلق الإنسان، والخلق ليس عملية وإنما هو فعل إلهي، ليس شيئاً مستمراً وإنما فعل مفاجئ.

هذا الانقسام والتباين في موقف الدين والعلم، هو ما يرمز إليه بيجوفيتش بالثقافة والحضارة. فالحضارة عنده هي استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، والتبادل المادي بين الإنسان والطبيعة،... وأنها تمثل تطور القوى الكامنة التي وجدت في آبائنا الأوائل، الذين كانوا أقل درجة في مراحل التطور. وهذا هو موقف العلم الذي أشار إليه.

أما الثقافة فهي عنده على العكس من ذلك، فهي الشعور الأبدي بالاختيار، والتعبير عن حرية الإنسان. وهذا الرأي يطابق رؤيته عن الدين، التطابق الذي يقول عنه: أما الثقافة وفقاً لطبيعتها الدينية، فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان، أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية للإنسان[1].

وعن التطابق بين العلم والدين، الحضارة والثقافة يرى بيجوفيتش إن الحضارة لا يمكن دحضها من داخلها، وإنما فقط من خارجها، أعني بواسطة الثقافة، ومن وجهة نظر الحضارة لا يستطيع العلم أن يتراجع نحو الدين، أو تتراجع الحضارة إلى الأسرة التقليدية، فالدائرة محكمة الإغلاق.

وأما الأمر الثاني، والذي يتصل بالأيديولوجيا فإن بيجوفيتش يرى أن العالم الحديث يتميز بصدام أيديولوجي، ونحن جميعاً كما يقول متورطون فيه سواء

---

(١) المصدر نفسه. ص٩٦.

كنا مساهمين أو ضحايا. وفي هذا الصدام الأيديولوجي يحاول بيجوفيتش أن ينتصر لموقف الإسلام. ولهذا يتساءل عن موقف الإسلام من هذا الصدام الذي يصفه بالهائل؟ وهل للإسلام دور في تشكيل هذا العالم المعاصر؟

ويعتقد بيجوفيتش أن جميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم، هي في التحليل النهائي يمكن إرجاعها إلى واحدة من ثلاث نظرات عالمية أساسية تعبر عن ثلاث وجهات نظر متكاملة حول العالم. هي حسب تقسيمه: النظرة الدينية، والنظرة المادية، والنظرة الإسلامية. وتعكس هذه النظرات إمكانات مبدئية هي، الضمير والطبيعة والإنسان، ويقصد بهذه المسميات في صورتها الحقيقية، المسيحية والمادية والإسلام. فالنظرة الدينية المسيحية تأخذ نقطة بدايتها من وجود الروح، والنظرة المادية تأخذ نقطة بدايتها من وجود المادة، والنظرة الإسلامية تأخذ نقطة بدايتها من الوجود المتزامن للروح والمادة معاً. لهذا فإن الإسلام هو الصيغة الأسمى للإنسان.

في الأمر الأول الذي يتصل بالموقف من الإنسان، حاول بيجوفيتش أن ينتصر لموقف الدين بصورة عامة، في مقابل موقف العلم والفلسفات والأيديولوجيات الغربية والاشتراكية، والذي عبر عنه بموقف الثقافة في مقابل موقف الحضارة.

وفي الأمر الثاني حاول بيجوفيتش أن ينتصر لموقف الإسلام في مقابل الديانات الأخرى. فهو حين يقسم كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب» يقول عنه: إنه يشتمل على قسمين رئيسين، يحمل القسم الأول عنوان المقدمات ويتناول موضوع الدين بصورة عامة. أما القسم الثاني من الكتاب فإنه مخصص للإسلام. ويجعل المقدمات في القسم الأول لمناقشة الإلحاد والمادية، وموقف الدين والإلحاد من قضية أصل الإنسان، وما يتصل بهذه القضية من أمور أخرى. أما القسم الثاني فهو مكرس - حسب رأيه - إلى الإسلام، لا لأنه مجرد دين أو طريقة حياة فقط، وإنما لأنه بصفة أساسية مبدأ تنظيم الكون الذي ينسجم فطرياً مع الإنسان.

هنا هو الإطار المعرفي العام الذي يشرح ويفسر ويعلل موقف بيجوفيتش المختلف والغريب بعض الشيء من مسألة الثقافة والحضارة، والذي يكاد يخرج عن النسق الفكري العام في تكوين المعرفة بهذه المسألة.

ـ ٥ ـ

ملاحظات ونقد

ذلك كان عن النظرية، من حيث إطارها المعرفي العام وحكمتها وأبعادها، وبقي الحديث عن قيمة هذه النظرية، وما يتوجه إليها من نقد وملاحظات. وذلك في النقاط التالية:

أولاً: لقد ساهمت نظرية بيجوفيتش بقدرٍ ما، في تجاوز حالة الرتابة والجمود التي هيمنت منذ زمن طويل على دراسات مجال الثقافة والحضارة. المجال الذي لم يعد يشهد تقدماً وتجديداً وإبداعاً، والدراسات التي ترتبط بهذا المجال أصبحت تكرر نفسها، وتعيد إنتاج ما هو موجود، وتراوح مكانها بطريقة دائرية، وباتت معروفة ومفهومة من كثرة تداولها واجترارها.

وأول انطباع واجهني حين فكرت في هذا الموضوع، هو الحذر من الوقوع في تلك الرتابة، وذلك الجمود اللذين يجعلان الاقتراب من هذا الموضوع، لا طائل ولا جدوى منه.

وتتضاعف هذه الملاحظة في الدراسات والكتابات العربية التي تستند بصورة أساسية إلى الأفكار والنظريات الغربية في هذا المجال. وهي الأفكار والنظريات التي تكاد تستحوذ كلياً على هذا الموضوع، وتحظى بالموثوقية مع أنها أصبحت قديمة وجامدة، وباتت جزءاً من التاريخ.

فالدكتور حسين مؤنس ختم كتابه «الحضارة» بفصل حول الثقافة والحضارة، ظل يحوم فيه حول ما هو سائد من أفكار ونظريات خصوصاً عند

الغربيين. وتبنى رؤية إشبنجلر، ويرى أنها تتطابق مع رؤية ابن خلدون. ولم يقدم شيئاً خلاقاً في هذا الشأن. وفكرته الأساسية هي أن الثقافة لها طبيعة محلية وذاتية، أما الحضارة فلها طبيعة عالمية وانتشارية، وهذه ليست فكرة جديدة على الإطلاق.

وهكذا الدكتور معن زيادة في كتابه «معالم على طريق تحديث الفكر العربي» الذي خصص فيه، فصلاً عن ماهية الثقافة، تحدث فيه عن العلاقة بين الثقافة والحضارة، حيث تتبع وجهات نظر الغربيين المعروفة في هذا الشأن دون أن يضيف رأياً بديعاً. وخلص إلى القول بأن تاريخ البشرية قد عرف عدداً من الحضارات وكثيراً من الثقافات، وهذا لا يعني حسب رأيه الفصل بين الثقافة والحضارة، أو إقامة أي تعارض بينهما. إنهما متداخلان دون أن يصلا إلى حد التساوي، وهما متمايزان دون أن يصل بهما ذلك إلى درجة التباعد[1].

ومن الدوافع التي جعلتني اعتني بنظرية بيجوفيتش، أنها تتصف بالجدل والحركة، وتخرج عن حالة الرتابة والجمود ولو نسبياً، وتحرض على النظر والمناقشة.

ثانياً: لقد أهمل بيجوفيتش بصورة كلية وتامة، النظريات والأفكار التي تصنف على موضوع نظريته في الثقافة والحضارة، الإهمال الذي لم يشرح بيجوفيتش ما يبرر له. ولأن من غير المقنع أساساً عدم الاقتراب والتطرق لنظريات وأفكار هي من صلب الموضوع، ومن أساسياته المعرفية. لهذا فنحن نجهل حقيقة رؤيته وموقفه نقداً وتفسيراً، تحليلاً وتركيباً، توافقاً واختلافاً، تفضيلاً وترجيحاً، من تلك الأفكار والنظريات العديدة والمختلفة، والتي عكست خبرات تاريخ الحضارات، وتراكمات تاريخ الثقافات. وما توصل إليه بيجوفيتش

---

(١) معالم على طريق تحديث الفكر العربي. معن زيادة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ١٩٨٧م، ص٥١.

من رؤية أو فكرة أو نظرية لا يمكن أن تكون مكتملة، ووصفها بالنظرية ليس وصفاً علمياً دقيقاً مستجمعاً لشروط بناء النظرية حسب المعايير والضوابط العلمية والمنهجية.

كما أن هذا الإهمال ترتب عليه صعوبة معرفة مكانة وقيمة نظرية أو فكرة بيجوفيتش بين أفكار ونظريات هذا الحقل، لأنها لم تنتظم به. ولم يتطرق بيجوفيتش إلى من يوافقه في نظريته أو يخالفه، وأين تشترك مع النظريات الأخرى، وأين تفترق؟ وماذا أخذت منها؟ وماذا أضافت؟

وقصارى ما أشار إليه، لفتة سريعة في بداية حديثه عن هذا الموضوع حين رأى أن هناك خلطاً غريباً بين فكرة الثقافة وفكرة الحضارة. دون أن يشرح معالجات الآخرين من مفكرين ومؤرخين وباحثين، اجتماعيين وتاريخيين وأنثروبولوجيين لهذه القضية التي اشتغلوا عليها باهتمام، وقدموا حولها أفكاراً ونظريات تساوي بين الثقافة والحضارة تارة، وتقطع بينهما تارة أخرى. وتبحث عن العلاقة بينهما فتجعل الثقافة جزءاً من الحضارة تارة، أو تجعل الحضارة جزءاً من الثقافة تارة أخرى. وهكذا تتعدد وتتباين الأفكار والنظريات. لذلك لم يكن من المبرر لبيجوفيتش إهمال هذه الأفكار والنظريات، خصوصاً وأنه ليس أول من تحدث عن هذه المسألة، ولا آخر من يتحدث عنها، ولا هو صاحب فصل الخطاب بشأنها.

ثالثاً: لا تمثل نظرية بيجوفيتش في نطاق الدراسات الإسلامية والفكر الإسلامي موضع اتفاق بين الباحثين والمفكرين في مجالات الثقافة والاجتماع والدراسات الحضارية. فهي نظرية حديثة ولم تعرف على نطاق واسع، ونصيبها من النقد والنقاش ما زال محدوداً على مستوى الدراسات الإسلامية. مع ذلك فهي تتباين مع بعض النظريات المتداولة في هذا المجال، وأكثر ما يظهر هذا التباين مع نظرية مالك بن نبي الذي يدمج مفهوم الثقافة بمفهوم الحضارة، ويؤسس نظريته على أساس هذا الدمج. لأنه ينطلق من مشكلة التخلف في الأمة، وضرورة

إنجاز بناء الحضارة. في حين ينطلق بيجوفيتش من مشكلة الحضارة، ومشكلة الحضارة الغربية تحديداً، وضرورة أن يكون الدين، والإسلام على وجه التحديد منهج حل وإنقاذ وخلاص لهذه الحضارة.

ومع أن فكرة ابن نبي هي أسبق، وتعد من أكثر الأفكار شهرة في مجالها، مع ذلك لم يتطرق إليها بيجوفيتش، مع أنها تنتمي إلى نسق الدراسات الإسلامية، وهو النسق الذي ينتظم فيه بيجوفيتش فكرياً ومرجعياً.

لهذا فإن بيجوفيتش قد حلّق منفرداً في موضوع، لا يفترض فيه الانفراد والانقطاع عن أفكار وخبرات وتراكمات هي من صميم موضوعه.

رابعاً: يصدق على نظرية بيجوفيتش أنها تناولت موضوع الثقافة والحضارة من زاوية أحادية الأفق. فقد تعامل بيجوفيتش مع هذا الموضوع بمنطق القطيعة الصارمة والصدام النهائي، وأغفل الحديث عن إمكانية بناء العلاقة بينهما. وهي العلاقة التي مرت بأطوار من التحولات والتغيرات، وعبرت عن نفسها في صور وأنماط عديدة ومختلفة، وتبلورت حولها أفكار ونظريات ساهمت في تحريك وتطوير مفاهيم الثقافة تارة، ومفاهيم الحضارة تارة أخرى.

وكان المفترض من بيجوفيتش أن يقلب النظر في هذه القضية، ويتعامل معها من زوايا وأبعاد مختلفة، لكي يكون أكثر منطقية في الرأي الذي توصل إليه، والفكرة التي انتصر لها. وهذا النقص يعد فادحاً من الناحية العلمية والمنهجية. وبيجوفيتش لا تنقصه النباهة في أن يلتفت إلى هذه الملاحظة، خصوصاً وأنه توسع كثيراً في دراسته لهذه القضية. لكنه ظل محكوماً بفرضية واحدة، وكأن هذه القضية لا تحتمل إلا فرضاً واحداً، هو الفرض الذي أولاه بيجوفيتش كل اهتمامه.

ونادراً ما تجد بين الباحثين من حاول دراسة هذه القضية بنظرة أحادية، أو الاكتفاء بفرضية واحدة، بعد أن ارتبطت هذه القضية بالعلوم الاجتماعية،

وأصبحت من موضوعاتها. وبتأثير هذه العلوم أصبحت قضية الثقافة والحضارة تدرس بواسطة نظريات متعددة لتؤكد على ضرورة النظر إلى هذه القضية من زوايا مختلفة، وليس من زاوية واحدة.

خامساً: تنتمي نظرية بيجوفيتش من حيث وجهتها العامة إلى الاتجاه الذي ينتصر لمفهوم الثقافة وينحاز له، في مقابل من ينحاز لمفهوم الحضارة. وقد ظهر هنا الانقسام في الفكر الأوروبي كالذي تجلى في النزاع بين الألمان والفرنسيين. حيث كانت الثقافة تُعدُّ حقاً وامتيازاً ألمانياً، في حين كانت الحضارة تعد حقاً وامتيازاً فرنسياً. هكذا كان ينظر هؤلاء لأنفسهم. لهذا يرى الكاتب الفرنسي لويس دوللو أن الاصطدام الفرنسي الألماني ما بين عامي ١٩١٤م و١٩١٨م، لم يتم في ساحات القتال فحسب، وإنما على أرضية الأفكار، باسم الحضارة الفرنسية في مواجهة الثقافة الألمانية بشكل خاص. وعند تحرير فرنسا من الاحتلال الألماني لم يكن أمام كلمة الثقافة بأحرفها الألمانية الكبيرة - كما يضيف دوللو - إلا الرفض بشكل جماعي من قبل العالم الغربي. وأن استعمالها المفرط طيلة أيام الحرب عبر صحافة مكثفة كان من نتيجته، أن أدى إلى إدانة هذه الكلمة بصورة نهائية[1].

وفي تحليل الناقد الإيرلندي تيري إيجلتون، وهو يتتبع تحولات العلاقة بين الثقافة والحضارة في رؤية الفرنسيين والألمان كتب يقول: «الحضارة فكرة فرنسية إلى حدٍّ بعيد، حيث كانت تشير في آن معاً إلى كل من التهذيب الاجتماعي في سيرورته التدريجية، والغاية الطوباوية، التي تمتد نحوها هذه السيرورة. وفي حين كانت الحضارة الفرنسية تشتمل بصورة نمطية على الحياة السياسية، والاقتصادية، والتقنية، فإن الثقافة الألمانية كانت ذات مرجعية دينية

---

(١) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية. لويس دوللو، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣م، ص١٦.

وفكرية وفنية أضيق. كما كانت تشير إلى التهذيب الفكري لجماعة من الجماعات، أو فرد من الأفراد، وليس للمجتمع ككل. وفي حين كانت الحضارة تقلل من أهمية الفوارق القومية، فإن الثقافة كانت تسلط عليها الضوء. والحال أن التوتر بين الثقافة والحضارة قد كان أمراً وثيق الصلة بالتنافس بين ألمانيا وفرنسا»[١].

وبعد أن حدثت تبدلات عميقة في حياة الشعوب، جعلت من غير الممكن - كما يقول دوللو - الاستغناء عن إعادة القيمة إلى كلمة الثقافة عن طريق اعتراف رسمي. لذلك فرض مؤتمر وزراء الثقافة للدول الحليفة المنعقد في ديسمبر ١٩٤٤م كلمات ثقافة وثقافي، لاستئصال الآثار الباقية من الدعاية النازية والفاشية، وإعطاء هذه الكلمة في الأزمنة الحديثة جنسيتها الدولية، بعد أن احتكرتها أمداً طويلاً الشعوب الجرمانية[٢].

ومعظم المناقشات التي حصلت في أوروبا خلال العقود الأولى من القرن العشرين حول فكرة الثقافة والحضارة، كانت متأثرة بالنزاع الفكري والسياسي بين الألمان والفرنسيين، وهو النزاع الذي كان يحدد وجهة وصورة الجدل والنقاش حول هذه الفكرة. وفي وقت لاحق استنفذ هذا النقاش طاقته وقيمته، ولم يعد يثير فضول الآخرين. وحسب رأي دوللو «فإن النقاش بين الثقافة والحضارة قسم بين الأفكار في الغرب، خلال السنوات الثلاثين من بداية العصر الحالي ـ القرن العشرين ـ إلا أنه توقف عن إثارة اهتمام الرأي العام في أيامنا الحاضرة. فسواء أكانت الحضارات مقدر لها أن تموت كما كان يتحسر عليها الشاعر بول فاليري، أو كانت الثقافات على النقيض قادرة على أن تحيا من جديد، كما يعتقد ذلك بعض علماء الاجتماع، وهم يراقبون دولة إسرائيل الحالية، أو دول

---

(١) فكرة الثقافة. تيري إيجلتون، ترجمة: ثائر ديب، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٠م، ص٢٩.

(٢) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية. مصدر سابق، ص١٧.

أمريكا اللاتينية ـ الهندية، حيث يمكن أن تعود للظهور بعض العناصر من ثقافات الأزتيك أو الإنكا. فإن هذا الموضوع يثير الانتباه بلا ريب، إلا أنه لم يعد يتعلق بالمساجلات الهامة في أيامنا الحاضرة»[١].

ولم يكن النزاع الألماني الفرنسي المؤثر الوحيد في طبيعة واتجاه النقاش حول فكرة الثقافة والحضارة، فقد كانت هناك مؤثرات أخرى بالتأكيد، دفعت بالثقافة في أن تتحول إلى نقد ثقافي للحضارة، وذلك حينما انقلبت صورة الحضارة. وهذا ما أراد أن يشير إليه تيري إيجلتون الذي يرى أنه «كلما كان يتزايد ظهور الحضارة القائمة على أنها حضارة نهاية ومغشوشة، كان يتزايد اضطرار فكرة الثقافة لأن تكون موقفاً نقدياً. ولقد كان النقد الثقافي في حالة حرب مع الحضارة، لا في حالة تطابق معها أو انسجام»[٢].

لهذا يمكن القول بأن فكرة بيجوفيتش هي أقرب من حيث الروح العامة إلى الفكر الألماني في موقفه من فكرة الثقافة والحضارة. ومن جهة أخرى فإن بيجوفيتش هو أميل إلى الاتجاه الذي يدفع بالثقافة لأن تكون نقداً مستمراً للحضارة، وفي هذا الشأن يقول إن نقد «الحضارة ليس دعوة لرفضها، فالحضارة لا يمكن رفضها حتى لو رغبنا في ذلك. إنما الشيء الوحيد الضروري والممكن، هو أن نحطم الأسطورة التي تحيط بها. فإن تحطيم هذه الأسطورة سيؤدي إلى مزيد من أنسنة هذا العالم، وهي مهمة تنتمي بطبيعتها إلى الثقافة»[٣].

سادساً: لقد بالغ بيجوفيتش كثيراً في نقد الحضارة، وكوَّن صورة قاتمة وشديدة السلبية عنها. وظل يصورها وكأنها عبثية وعدمية ولا خير فيها، ووضعها في دائرة الاتهام دائماً، انتصاراً للثقافة وتغليباً وتفضيلاً لها. ومع أنه رأى

---

(١) المصدر السابق نفسه. ص٣٧.
(٢) فكرة الثقافة. مصدر سابق، ص٣١.
(٣) الإسلام بين الشرق والغرب. ص١٣٣.

أن الحضارة ليست في ذاتها خيراً ولا شراً، وعلى الإنسان ـ كما يقول ـ أن يبني الحضارة تماماً كما عليه أن يتنفس ويأكل، فهي تعبير عن الضرورة، وعن النقص في حياتنا. مع ذلك فقد غلب بيجوفيتش جانب الشر فيها على جانب الخير، فالحضارة عنده تارة هي قرينة الإلحاد، وتارة هي استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، وتارة هي استمرار للعناصر الآلية، أي العناصر غير الواعية التي لا معنى لها في وجودنا، وأنها تغري الإنسان بالحياة البرانية، على حساب حياته الجوانية، وتارة أنها أبعد من أن تمنح لحياتنا معنى، إنما هي حسب رأيه، جزء من الهراء في وجودنا. إلى غير ذلك من أوصاف وأحكام قاسية وسلبية. وفي المقابل راح يمجد ويكيل المدح للمجتمعات البدائية، ومجتمعات ما قبل قيام الحضارة، ويدافع عن العصور الوسطى في أوروبا. وفي هذا السياق أيضاً يمتدح الريف ومجتمع الريف، وينتقد المدينة ومجتمع المدينة.

ومن هذه الجهة تقترب نظرية بيجوفيتش من نظرية ابن خلدون في نقده الجذري والصارم للحضارة، ومدحه لمرحلة ما قبل الحضارة، وهي مرحلة البداوة كما يصفها. حيث خصص ابن خلدون فصلاً رأى فيه أن الحضارة هي غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده، وأنها أيضاً نهاية الشر والبعد عن الخير إلى غير ذلك من أوصاف وأحكام. وامتدح في المقابل مرحلة البداوة وأهل البدو، وبالغ في مدحهم وتمجيدهم، وقد تبين له ـ كما يقول ـ أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، وأنهم أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، وأن البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها.

فالمبالغة التي نراها عند ابن خلدون في تقبيح صورة الحضارة في ذلك العصر، تشابه مبالغة بيجوفيتش في تقبيح صورة الحضارة في هذا العصر. وهكذا تشابه مبالغة ابن خلدون في تحسين صورة البداوة ومجتمع ما قبل الحضارة، ومبالغة بيجوفيتش في تحسين صورة المجتمعات البدائية، ومجتمعات ما قبل الحضارة. ولا أظن أن رؤية ابن خلدون هذه، كانت غائبة عن تفكير

بيجوفيتش، مع ذلك لم يستشهد بآرائه، ولم يأت على ذكره قط في كتابه، وهذا مدعاة للمساءلة.

سابعاً: ما هو البديل عن الحضارة إذا رفضناها وشككنا فيها؟ وهل الثقافة هي بديل عن الحضارة؟ أم أن البديل هو التحكم في ضبط العلاقة وموازنتها وترشيدها، وليس في تغليب إحداهما على الأخرى، أو في تفضيلها وترجيحها؟

فالثقافة من حيث القانون العام ينبغي أن تتحول إلى حضارة، ليس تحولاً جبرياً وحتمياً ولكنه المآل المفترض، وهذا يعني أن الثقافة هي حضارة بالقوة، وقابلة لأن تتحول إلى حضارة بالفعل، إذا توافر ما يمكن أن نسميه بقوانين الحضارة. لهذا يرى بعض أن الحضارة هي ثقافة حين تتعقد الثقافة وتتميز بخصائص معينة، أو حين تصل الثقافة إلى درجة من الرقي بحيث يمكن قياسها بمقاييس معينة. أي أن الحضارة شكل معقد من أشكال الثقافة. أو كما يقول الدكتور معن زيادة، إن الحضارة هي مرتبة من مراتب التطور الثقافي... وهي محطة كبرى، في مقابل المحطات الصغرى التي هي الثقافات.. لذلك يرى أنه ليس كل الثقافات حضارات، في حين أن كل الحضارات ثقافات، بمعنى أن الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات[1].

والثقافة لا يمكن أن تكون بديلاً عن الحضارة، لأنها بحكم القوانين التاريخية ينبغي أن تتحول إلى حضارة. والثقافة التي لا تتحول إلى حضارة هي ثقافة مصابة بالعجز، أو أنها ليست في مستوى قوانين حركة التاريخ.

وإذا كان الدفاع عن الثقافة، بقصد أن تكون الثقافة مهيمنة على الحضارة، وموجهة لها، وضابطة لمسارها، ومعبرة عن جوهرها وحكمتها وفلسفتها، بحيث تكون الثقافة هي الأصل، والحضارة فرع لها. إذا كان هذا ما يريد أن يصل إليه بيجوفيتش، فالسؤال كيف يتحقق ذلك؟ وهذا ما لم يفصل فيه بيجوفيتش!

---

(١) معالم على طريق تحديث الفكر العربي. مصدر سابق، ص٥٠ ـ ٤٤

وإذا كان بيجوفيتش يرى أن الحضارة، لها طبيعة التفلت من الثقافة، أو الاستعلاء والتمرد عليها، أو أن الثقافة لكي تحافظ على صفائها ونقائها وطهارتها عليها أن تتجنب الحضارة، وتقطع صلتها بها، وتختار مسلكاً لا يتقاطع معها. إذا كان هذا ما يقصده بيجوفيتش فإن هذا الكلام لا يحظى باتفاق بالتأكيد. وإذا كان القصد من نقد الحضارة، والتشكيك فيها، لتصوير أن الحضارة ليست بمنزلة الضرورة للاجتماع الإنساني، ولا تمثل غاية سامية يتطلع إليها الإنسان، إذا كان هذا ما يريد أن يدعو إليه بيجوفيتش وهو يمتدح مجتمعات ما قبل الحضارة، أو المجتمعات البسيطة كمجتمعات الريف، أو مجتمعات الإنسان الأول في العصور القديمة والغابرة، لأن التاريخ ليس خطاً تصاعدياً بطريقة جبرية نحو التقدم، فهذا الرأي إذا كان يقنع البعض، فإنه بالتأكيد لن يقنع الكثيرين.

وإذا كان القصد من نقد الحضارة والتشكيك فيها، لإظهار أن الحضارة ليست هي الأساس، وإنما الإنسان هو الأساس. وبالتالي فإن القيمة الأساسية ليست للحياة البرانية وإنما للحياة الجوانية، وليست للذكاء والطبيعة والصناعة والعالم المادي، وإنما للأخلاق والقيم والتأمل وللثقافة والدين. وهذا القصد من هذه الجهة يُعد معقولاً، لكن لا ينبغي معه كل هذا الإفراط في نقد الحضارة. كما ينبغي التمييز بين الحضارة فعلاً وممارسةً، وبين الحضارة قيمةً ومعياراً.

ثامناً: تصنف نظرية بيجوفيتش وكتابه بصورة عامة، على النظريات والاتجاهات النقدية للغرب والحضارة الغربية. ومن هذا النقد ينطلق بيجوفيتش في تكوين نظريته حول الثقافة والحضارة. كما أن هذا النقد كان جزءاً أساسياً في منهجية الكتاب، وفي غاياته.

وقد ظل بيجوفيتش يلفت النظر باستمرار لهذا النمط من النقد، ويرجع إليه في معظم فصول الكتاب، ويوليه اهتماماً كبيراً، ويتوسع في الحديث عنه بالأرقام والتقارير والشهادات.

ويرجع باهتمام أيضاً إلى الكتّاب والمفكرين الغربيين أصحاب النزعة النقدية لتجربة الغرب الحضارية، وهكذا أصحاب النزعة الأخلاقية والدينية، أمثال ألبير كامو، وأندريه مالرو، وتولستوي، وهنري برجسون، وأزوالد إشبنجلر، وهربرت ماركوز وآخرين.

وتعددت اتجاهات النقد عند بيجوفيتش إلى مختلف المجالات الفكرية والفلسفية والدينية والاجتماعية والأخلاقية، لأنه حاول أن يجعل من كتابه كما أشرت سابقاً مكثفاً في علومه ومعارفه.

وأخيراً تبقى نظرية بيجوفيتش واحدة من النظريات التي حاولت أن تقدم فكرة حول الثقافة والحضارة، وتحرك نقاشاً وجدلاً في هذا الشأن، الذي هيمن عليه قدر كبير من الجمود والسكون، وتلفت النظر إلى فكرة مغايرة بعض الشيء لما هو سائد في هذا المجال.

وتنتمي هذه النظرية إلى نسق التفكير الإسلامي، النسق الذي لم يعرف عنه انخراطه الواسع والعميق في النقاشات الدائرة حول هذا الموضوع، لا أقل في الفترة المعاصرة. فقد بقي هذا الحقل لزمن طويل تهيمن عليه الأفكار والنظريات الغربية بحكم اهتمامها بدراسة تاريخ الحضارات، والتاريخ الإنساني بصورة عامة.

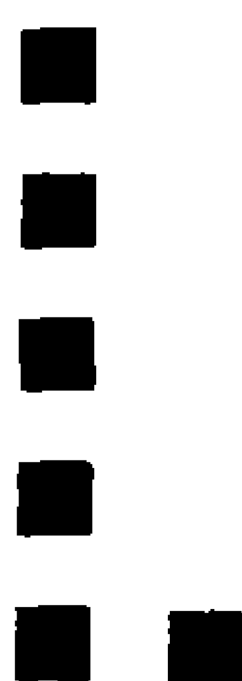
كما أن هذه النظرية، كأية نظرية أخرى تحتمل الموافقة والمخالفة، الجزئية أو الكلية. وتحتمل أيضاً النقاش بكافة صوره النقدية والتحليلية، التفكيكية والتركيبية، وفي إطار المنظومة الفكرية الواحدة، أو المنظومات الفكرية المتعددة. ومن طبيعة النقاش في هذا الموضوع أنه ليس له نهاية، ولا ينبغي النظر إليه بمنطق النهايات.



الفصل الرابع

الثقافة والدين

قراءة في نظرية توماس إليوت



— ١ —

إليوت ونظرية الثقافة والدين

المشتغلون في الدراسات الثقافية حينما يقتربون من الحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، غالباً ما يلتفتون إلى أفكار الشاعر والناقد الإنجليزي المعروف توماس إليوت (١٨٨٨ - ١٩٦٥م)، الذي قدم شبه نظرية في هذا المجال، شرحها في كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة»، الصادر عام ١٩٤٨م، حيث أظهر الاهتمام بها، والدفاع عنها. وهو الكتاب الذي رجع إليه العديد من الدارسين لفكرة الثقافة أو نظرية الثقافة، أو الباحثين عن تعريف أو تعريفات للثقافة، نظراً لقيمته الفكرية، وأهمية مؤلفه وشهرته، حيث حصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٤٨م، وهناك من يرى أن أشعاره وأعماله النقدية ساعدت على إعادة تشكيل الأدب الأوروبي المعاصر.

وقد اكتسبت نظرية إليوت قدراً من الاهتمام في السابق، حينما كان الجدل محتدماً بعض الشيء حول العلاقة بين الثقافة والدين، ومازالت هذه النظرية تلفت الانتباه اليوم، لكن بقدر أقل من السابق، نتيجة تراجع ذلك الجدل، وانحساره داخل الثقافة الأوروبية، وفي نطاق الديانة المسيحية.

وهذا التراجع والانحسار لا يعني تفكك العلاقة بين الثقافة والدين، ولا حتى سقوطها ونهايتها. فالحديث عنها ظل يتجدد وينبعث من وقت لآخر، كالذي ظهر في كتاب تيري إيجلتون «فكرة الثقافة»، حيث كشف فيه عن تجدد النقاش بين

المثقفين والمفكرين والنقاد الأوروبيين حول تلك العلاقة أو الجدلية بين الثقافة والدين، وإن كان بدون زخم ولمعان.

وما يميز معالجة إليوت لهذه القضية، هو أنه حاول بناء نظرية في هذا الشأن، وأعطى معالجته وصف النظرية. الوصف الذي يراد منه الكشف عن مستوى العمل من الناحيتين المعرفية والمنهجية. كما يراد منه أيضاً تصوير أن هذا العمل يأتي في سياق بناء نظرية حول العلاقة بين الثقافة والدين. أو التعامل مع هذه القضية بوصفها تمثل نظرية، وبالتالي العمل على تكوين فهم لهذه النظرية، وتحليل شبكة المفاهيم المرتبطة بها، وضبط العلاقة بين أبعادها وعناصرها، ومن ثم البناء والإضافة عليها.

والأقرب أن إليوت كان يحاول بناء نظرية في هذا الشأن، بقصد تعميق العلاقة بين الثقافة والدين؛ ليكون الدين حاضراً باستمرار بروحانيته وتراثه وتاريخه وقيمه في كل محاولة لتعريف الثقافة، أو تكوين فكرة عنها.

ومن يطلع على الطريقة التي عالج بها إليوت تلك القضية، وطبيعة الأفكار والتصورات التي قدمها، يكتشف كم أنها مختلفة ومتميزة عن طريقة معالجة الآخرين لهذه القضية، وحتى على مستوى الأفكار والتصورات. بحيث يمكن القول بأن إليوت من أكثر المفكرين في عصره، وما بعد عصره، الذي أعاد ترسيخ العلاقة بين الثقافة والدين، وكوّن نظرية حولها، ودفع بها إلى حقل الثقافة والدراسات الثقافية، وأسس لها وجوداً بات من الصعب تغافله أو عدم الاكتراث به، وأصبح من الممكن القول بأن هناك نظرية أو شبه نظرية في العلاقة بين الثقافة والدين.

وهناك من لا تعنيهم هذه النظرية، ولا يرغبون في التطرق إليها أو الاقتراب منها، إلا أن هؤلاء أو بعضهم يجدون الحافز في النظر إلى الثقافة من زاوية علاقتها بالدين. والفضل في ذلك، أو القسط الكبير منه يرجع إلى الجهد الذي

قام به إليوت.

— ٢ —

مكونات النظرية وأبعادها

مع أن إليوت كان بصدد بناء نظرية حول العلاقة بين الثقافة والدين، إلا أنه لم يفرد لهذه القضية فصلاً مستقلاً في كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة». وبإمكان هذه الملاحظة أن تُثير شكاً فيما إذا كان إليوت كان عازماً بالفعل على بناء نظرية في هذا الشأن، أم لا؟. وما يبدد هذا الشك ما أعلنه إليوت نفسه، وبشكل صريح عن نظرية حول هذه القضية ينسبها إلى نفسه.

وما يدعونا إلى هذه الملاحظة أن إليوت لم يتحدث عن نظريته بطريقة منهجية وبنائية، بحيث تتحدد ملامحها وأبعادها ومكوناتها بصورة واضحة ومتجلية ومتماسكة. وإنما تحدث عنها بطريقة متفرقة ومتناثرة، وفي كل مرة يلفت النظر إلى بعد أو فكرة أو ملاحظة تتصل بتلك العلاقة. إلى جانب ما يظهره أحياناً من التردد والحيرة، وكيف أنه يقدم على مهمة تنطوي على خطر الوقوع في الخطأ. وحسب قوله «إن ما حاولت التلويح به من نظرة إلى الثقافة والدين لجد عسير، بحيث لا أحسبني أدركه أنا بنفسي إلا لمحاً، ولا أحسبني واقفاً على جميع دلالاته. وهي أيضاً نظرة تنطوي على خطر الوقوع في الخطأ في كل لحظة، لعدم التنبه إلى تغير في المعنى الذي يكون لكلتا الكلمتين حين تقترنان على هذا النحو، بصيرورتهما إلى معنى قد يكون لإحداهما بمفردها»[1].

في حين كان بإمكان إليوت أن يخصّص فصلاً كاملاً للحديث عن هذه النظرية، لكي يكسبها قوة التحديد والتماسك، وهما من الشروط الأساسية في

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة، توماس إليوت، ترجمة: شكري عياد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص٤٣.

بناء النظريات بحسب المنطق العلمي. وما سوف أقوم به عبارة عن عملية استنباط لهذه النظرية، من جهة المحددات والأبعاد والمكونات الأساسية، في إطار محاولة تكوين فهمٍ لهذه النظرية، وذلك في النقاط التالية:

أولاً: إن كل ثقافة ظهرت كانت إلى جانب دين

هذه هي الدعوى التي يقررها إليوت ابتداءً، بوصفها إطاراً عاماً، أو فرضيةً كليةً لنظريته في بناء علاقة ثابتة بين الثقافة والدين. وقد ظل إليوت يؤكد على هذه الدعوى، ويلفت النظر إليها بصور ومنطلقات عديدة. فتارة يلفت النظر إليها من جهة تلازم ظهور الثقافة إلى جانب الدين، وفي هذا الشأن يقول «لم تظهر ثقافة ولا نمت إلا بجانب دين. ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقاً لوجهة نظر الناظر»[(١)].

وتارة يلفت النظر إليها من جهة المحافظة على الثقافة وجوداً وبقاء، فمن الخطأ ـ كما يقول ـ تصور أن الثقافة يمكن حفظها وبسطها وتنميتها بغير دين، وهكذا من الخطأ أيضاً الاعتقاد بأن المحافظة على الدين ورعايته لا شأن لهما بالمحافظة على الثقافة ورعايتها[(٢)].

وتارة من جهة تلازم نمو الثقافة ونمو الدين، حيث يرى أن نمو الثقافة، ونمو الدين في مجتمع لا تؤثر فيه عوامل خارجية، أمران لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وهنا يتوقف على ميل الناظر إلى أن يحكم بأن رقي الثقافة سبب لتقدم الدين، أو بأن تقدم الدين سبب لرقي الثقافة[(٣)].

---

(١) المصدر السابق، ص٢١.
(٢) المصدر السابق، ص٤٢ - ٤٣.
(٣) المصدر السابق، ص٤٠.

ثانياً: خطأ الانفصال وخطأ المطابقة بين الثقافة والدين

هذه الفكرة هي التي تشكل جوهر النظرية عند إليوت، ونعتها بوصف النظرية ونسبها إلى ذاته. وقال عنها: «لكي نفهم نظرية الدين والثقافة التي حاولت أن أعرضها في هذا الفصل، يجب أن نعمل على تجنب الخطأين المتعاقبين: خطأ جعل الدين والثقافة شيئين منفصلين بينهما علاقة، وخطأ المطابقة بين الدين والثقافة»[1]. وهذه الفكرة هي أكثر أفكار إليوت وضوحاً من حيث الضبط والتحديد، ومن أكثرها إثارةً للجدل أيضاً.

ثالثاً: المجتمعات البدائية والتطابق الكلي بين الثقافة والدين

يرى إليوت أن التطابق الكلي والتام بين الثقافة والدين إنما يحصل في المجتمعات التي يمكن وصفها بالبدائية. ويبقى هذا التطابق حسب رأيه في مستوى اللاوعي، وهو المستوى الذي يميل إليه الناس عادة، حيث يجدون في الوعي، كما يقول: حملاً ثقيلاً. وأن التطابق بين الدين والثقافة يسبب جهداً، ويتم التخلص من هذا الجهد، بمحاولة الارتداد إلى تطابق الدين والثقافة، الذي غلب على مرحلة المجتمعات البدائية.

رابعاً: وحدة الدين وتعدد الثقافات بين الشعوب المختلفة

الوحدة الدينية حسب رأي إليوت كالانقسام الديني، يمكن أن يتفق كل منهما مع ازدهار الثقافة أو انحلالها. فالدين الواحد قد يساعد على تبادل التأثير بين الثقافات المتعددة بما يفيد كلاً منها، ويساهم في تنميتها والمحافظة عليها أيضاً.

ومن الناحية المعاكسة يرى إليوت أن كثيراً من المكاسب التي يصفها بالكبرى للثقافة قد حققت منذ القرن السادس عشر في ظروف انعدام الوحدة

---

(١) المصدر السابق، ص٤٧.

الدينية، بل إن بعضها يظهر بعد تداعي الأسس الدينية للثقافة، كما هي حال فرنسا في القرن التاسع عشر. ولا نستطيع ـ والكلام لإليوت ـ تأكيد أن هذه المكاسب، أو مثلها روعة كان يمكن تحقيقها لو بقيت وحدة أوروبا الدينية.

خامساً: إن تكوين دين هو تكوين ثقافة أيضاً

يبرهن إليوت على ذلك أنه حين ينقسم الدين فرقاً، وتنمو هذه الفرق من جيل إلى جيل تنتشر بذلك ثقافات متنوعة. وبسبب العلاقة التي يصفها إليوت بالوثيقة بين الدين والثقافة، فهذه العلاقة تجعل ما يحدث في أحد الاتجاهين يحدث في الاتجاه الآخر. لهذا فحري ـ كما يقول إليوت ـ أن نجد الانقسام بين الثقافات المسيحية مثيراً لمزيد من فواصل العقيدة والنحلة. وانفصال شمال أوروبا ولا سيما إنجلترا، عن كنيسة روما يعد تحولاً في نظر إليوت عن التيار الرئيسي للثقافة. وإذا كان من المحتمل أن تخسر هذه الثقافة لانفصالها عن أصل الجسم حسب وصف إليوت، فإن أصل الجسم أيضاً قد يشوّه بفقدان عضو من أعضائه.

سادساً: الدين قوة رئيسية في خلق ثقافة مشتركة بين شعوبٍ متعددة الثقافات

هنا يظهر إليوت في موقف المدافع بشدّة عن الدين، وعن المسيحية تحديداً، كما لو أنه ينتمي إلى طبقة رجال الدين المسيحيين الذين يرون أنفسهم مصدر حماية الدين. فالمسيحية حسب رأيه هي التي جعلت أوروبا على ما هي عليه. وهي التي جلبت لأوروبا العناصر الثقافية المشتركة. وفي المسيحية نمت الفنون، وتأصلت قوانين أوروبا. وليس لتفكيرنا ـ كما يقول إليوت ـ عن أوروبا معنى أو دلالة خارج الإطار المسيحي. ويتمم إليوت كلامه في هذا الشأن بقوله: قد لا يؤمن فرد أوروبي بأن الإيمان المسيحي حق، ولكن ما يقوله ويصنعه ويأتيه، كله من تراثه في الثقافة المسيحية، ويعتمد في معناه على تلك الثقافة.

ويظهر الاندفاع والحماس في كلام إليوت حين يقول: «ما كان يمكن أن

تخرِّج فولتير أو نيتشه إلا ثقافة مسيحية، وما يظن أن ثقافة أوروبا تبقى حية إذا اختفى الإيمان المسيحي اختفاءً تاماً، وإذا ذهبت المسيحية فستذهب كل الثقافة الأوروبية، ولو بددنا ـ كما يضيف ـ أو طرحنا تراث أجدادنا من الثقافة المشتركة فلن يغنينا، ولن يقرب بيننا كل ما عند أبرع العقول من تنظيم وتخطيط»[1].

سابعاً: نقد فكرة أن الثقافة أشمل من الدين

لقد اعتقد إليوت أن أهم نقاط الضعف في كتاب ماثيو آرنولد (١٨٢٢ - ١٨٨٨م) «الثقافة والفوضى» الصادر عام ١٨٦٩م، ذلك الافتراض غير المحقق على حد وصفه لعلاقة ما بين الثقافة والدين، حيث يوحي إلينا آرنولد ـ كما يقول إليوت ـ أن الثقافة أشمل من الدين، والدين ليس إلا عنصراً ضرورياً يعطي تكويناً أخلاقياً، وشيئاً من تلوين انفعالي للثقافة، وهي القيمة النهائية.

فقد حاول آرنولد حسب تقدير البعض شجب ما استشعر أنه نزعة إلى الفوضى واللاشرعية في الثقافة الفكتورية، وكان يأمل الحفاظ على معايير عالية للحكم تساعد على العودة إلى أدب أفضل ومجتمع أفضل، وهذا ما حاول أن يدعو إليه في كتابه «الثقافة والفوضى». وقيل عنه أيضاً: إنه كان يعاني من شكوك دينية تجلت في بعض قصائده الشعرية.

وفي الوقت الذي وجد فيه آرنولد نفسه في موقف الدفاع عن الثقافة، وجد إليوت نفسه في موقف الدفاع عن الدين. من هنا اختلفت منظورات الرؤية بين آرنولد وإليوت. ونظرية إليوت في جوهرها قائمة أساساً على التشكيك في فكرة آرنولد ورفضها وإزاحتها عن مجال العلاقة بين الثقافة والدين.

هذه لعلها أبرز الأبعاد والمكونات الكلية والعامة لنظرية إليوت حول

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٣ - ١٧٤.

العلاقة بين الثقافة والدين.

ـ ٣ ـ

النظرية.. وأرضياتها الفكرية والموضوعية

هل هناك أرضيات فكرية وموضوعية ساهمت في بلورة وتحديد الأفكار التي انتهى إليها إليوت. وهي الأفكار التي أعطيناها وصف النظرية في محاولة منا لتحديدها وتنظيمها؟ وما هي هذه الأرضيات؟

لا شك أن الكشف عن مثل هذه الأرضيات يجعلنا نتوغل في فهم تلك الأفكار، وتكوين المعرفة بخلفياتها، وبطبيعة العناصر المؤثرة في تكوينها. وسوف أكتفي هنا بالإشارة إلى أمرين أساسين: الأول له طبيعة فكرية، والثاني له طبيعة موضوعية.

الأمر الأول: وله علاقة بطبيعة النزعة الدينية المحافظة في شخصية إليوت، والمؤثرة في أفكاره. ويذكر في سيرته أنه اعتنق المذهب الكاثوليكي عام ١٩٢٧م، بعد أن أقام في لندن عام ١٩١٤م، وأعلن أنه من الرعية الإنجليزية. أما أصله وولادته فقد كانت في سانت لويس بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد تجلت هذه النزعة المحافظة في جميع أعماله الشعرية والمسرحية والفكرية. وهي الأعمال التي اشتهر وعرف بها. ومن أعماله الشعرية التي تجلت فيها تلك النزعة قصيدته «أربعاء الرماد» نُشرت عام ١٩٣٠م، ووصفت بأنها محاولة ناجحة بوصفها قصيدة دينية. وهكذا في قصيدته «الأرباع الأربعة»، وهي آخر قصيدة له، وكانت تحوي الكثير من المعاني الدينية.

ومن أعماله المسرحية التي تجلت فيها تلك النزعة أيضاً، مسرحية «اغتيال في الكاتدرائية» نشرها عام ١٩٣٥م. وهي تتحدث عن موت أسقف كانتربري، توماس بيكيت (١١١٨ - ١١٧٠م)، الذي دافع عن استقلالية الكنيسة الإنجليزية من التدخل الملكي، وقُتل بطريقة مثيرة. كما تجلت هذه النزعة في مسرحية

«حفلة الكوكتيل» نشرها عام ١٩٥٠م، ووصفت بأنها أشبه ما تكون بعمل ديني وصوفي بحت[١].

وفي أعماله الفكرية تجلّت هذه النزعة بوضوح كبير في كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة» فقد أكّدَ في تصدير الكتاب أنه مدين في هذه الدراسة كلها لكتابات رجل دين مسيحي هو القس ف. أ. ديمانت، بالإضافة إلى اثنين من المدنيين هما كرستوفر دوسن وكارل مانهايم.

ومن شدّة حضور الدين ووجهة النظر الدينية في الكتاب، وجد إليوت أنه بحاجة إلى أن يقدم استدراكاً لكيلا يفهم أنه يلتزم وجهة النظر الدينية والمسيحية خصوصاً، في تحليله للأفكار والمعاني، وفي تأمله للقضايا والمشكلات، وأنه يلتزم ويقدم وجهة نظر عالم الاجتماع، وحسب قوله: «إنني أحاول ما أمكن تأمل مشكلاتي من وجهة نظر عالم الاجتماع، لا من وجهة نظر المدافع عن الدين المسيحي... وحين أتناول أمور المسيحية فما ذاك إلا لأني مهتم اهتماماً خاصاً بالثقافة المسيحية وبالعالم الغربي وبأوروبا وإنجلترا»[٢].

وهنا الاستدراك يكون هزيلاً وباهتاً حين يرى إليوت أن من الصعوبة التخلص التام من وجهة النظر الدينية؛ لأنه حسب قوله «لا يوجد إنسان يمكنه أن يتخلص تخلصاً تاماً من وجهة النظر الدينية؛ لأن المرء آخر الأمر إما مؤمن أو غير مؤمن. وإذن لا يمكن لأحد أن يكون مبرأ من الميل تماماً، كما ينبغي للاجتماعي المثالي أن يكون. وبناءً على ذلك يجب على القارئ أن يحسب حساباً لأفكار المؤلف الدينية»[٣].

---

(١) انظر: الموسوعة العربية العالمية. إعداد: مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض: ط١، ج٢، ص٦٣٣.

(٢) ملاحظات نحو تعريف الثقافة. ص٩٦.

(٣) المصدر السابق، ص٩٧.

وكأن هذا الكلام استدراك على الاستدراك، وهذه الطريقة التزام بها إليوت مرات عديدة عن قصد وإدراك، وتلون به موقفه الفكري بصورة عامة، وهي تعبر عن الطابع الجدلي في تفكيره، حيث يوحي في كثير من الأحيان بالفكرة ونقيضها. هذا عن الأمر الأول، والذي يتعلق بالطابع الفكري والمتمثل في النزعة الدينية المحافظة.

أما الأمر الثاني المتعلق بالطابع الموضوعي، فهو يتصل بظروف مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وضخامة التأثيرات والتداعيات العنيفة والشاملة التي تركتها هذه الحرب على المجتمع الأوروبي والفكر الأوروبي. اللذين تعرضا إلى تمزقات وانقسامات وتصادمات على مستوى المواقف والأفكار والاتجاهات. وفي ظل هذه الأوضاع المتقلبة والمرعبة تجدد نقاش واسع حول مصير الحضارة الغربية، ومستقبل هذه الحضارة في العالم.

وفي هذا السياق حاول إليوت أن يربط مصير الثقافة الأوروبية بالدين، ويؤكد هذا الارتباط ويرسخه في سبيل غايتين أساسيتين، هما من أكثر ما تحتاج إليهما أوروبا بعد خروجها من كارثة الحرب العالمية الثانية.

الغاية الأولى: اعتبار أن الدين هو الضمان الوحيد لوحدة وتماسك الثقافة الأوروبية، خوفاً من أن تتفرق أوروبا وتنقسم على نفسها ثقافياً وسياسياً واجتماعياً وأخلاقياً. وفي هذا النطاق تحدث إليوت باهتمام عن وحدة الثقافة الأوروبية، في القسم الأخير من كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة)، وذهب إلى أن الدين هو الذي جلب العناصر الثقافية المشتركة لأوروبا، وحذر من تدخل السياسة في الثقافة حين يكون لها ذلك التأثير الذي يفرق بين المجتمعات الأوروبية، وفي هذا الشأن يقول «قد نختلف اختلافاً شديداً في آرائنا السياسية، ولكن مسؤوليتنا المشتركة هي أن نحافظ على ثقافتنا المشتركة، وتسليمها

إلى الخلف غير ملوثة بالمؤثرات السياسية»[١].

الغاية الثانية: وترتبط بدور الدين في تهذيب الحضارة الأوروبية، وانتشالها من الانحطاط الروحي والإفلاس القيمي التي وصلت إليه. وسبق وأن عبر إليوت عن مثل هذا الموقف في قصيدة شهيرة له بعنوان «الأرض اليباب» التي يُقال إنها أحدثت ضجة كبيرة عند صدورها عام ١٩٢٢م، ونظر إليها بعض النقاد على أنها عمل رائع، تعكس ما شاهده إليوت في أوروبا المعاصرة من إفلاس في القيم الروحية، ومقارنتها بما كان عليه الماضي من قيم ووحدة. ويتناغم مع هذا الموقف ما ختم به إليوت، في الأسطر الأخيرة من كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة» بقوله «نستطيع على الأقل أن نحاول انقاذ شيء من تلك الخبرات التي نشترك في الأمانة عليها . تراث اليونان والرومان والعبرانيين، وتراث أوروبا خلال ألفي سنة الأخيرة . ففي عالم رأى من الدمار المادي مثل ما رآها عالمنا، تتعرض هذه المقتنيات الروحية لخطر محيق»[٢].

وهنا يعني أن تمسك إليوت بالدين يعبر أيضاً عن موقف نقدي في رؤيته للحضارة الأوروبية. ومن هنا ندرك حكمة إليوت في تعزيز العلاقة بين الثقافة والدين.

— ٤ —

ما بعد النظرية.. تقدم أم تراجع

لا أعلم فيما إذا كانت نظرية إليوت حول العلاقة بين الثقافة والدين، قد أثارت جدلاً في وقتها، أو في عصر إليوت نفسه، أو فتحت قدراً واسعاً أو محدوداً من النقاش النقدي الذي تتعدد فيه وجهات النظر وتختلف. لكنها أي تلك النظرية

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٥.

(٢) ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ص١٧٦.

بطبيعتها تحتمل إثارة للجدل، وتستدعي قدراً من النقاش.

فقد جاءت في عصر ضعفت فيه الحماسة إلى الدين عند الأوروبيين، وبات من النادر أن يظهر هذا المستوى من الاهتمام عند المفكرين والنقاد الأوروبيين بالدفاع عن الدين، كالذي أظهره إليوت، وزج به في حقل الثقافة والدراسات الثقافية بزخم وطاقة قوية. وذلك بعد أن تأثرت مكانة الدين في هذا الحقل من الدراسات، وأصبح الاتجاه العام يميل إلى إعطاء الثقافة قدراً أكبر من الاهتمام يفوق ما كان يُعطى للدين.

وفي القدر المحدود الذي اطلعت عليه من الكتابات والمؤلفات، وجدت أن مستوى الاهتمام بنظرية إليوت في العلاقة بين الثقافة والدين يعد ضئيلاً للغاية، مع أن اسم إليوت يتكرر في جميع أو معظم هذه الكتابات والمؤلفات، لكنه يتكرر في الغالب بصورة محدودة، ولا ينم عن درجة عالية من العناية والاهتمام بأفكاره ومقولاته.

فالكاتب الفرنسي لويس دوللو الذي تتبع في كتابه «الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية» الصادر عام ١٩٧٨م، فكرة الثقافة بالعودة إلى التاريخ القديم، وصولاً إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وعلاقة الثقافة بالمجالات والأبعاد التي اتصلت بها، وحين يقترب من المجال الذي يتصل بالحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، فإنه لا يأتي على ذكر إليوت مطلقاً. وقد لا يكون من المبرر له هذا التجاهل، لكني لم أفهم حقيقة هذا التجاهل وطبيعة مبرراته.

والهامش الذي تحدث عنه دوللو في العلاقة بين الثقافة والدين يعد ضئيلاً من ناحية كمية، وعابراً من ناحية تاريخية، ومتواضعاً من ناحية معرفية. فقط تطرق إلى هذه العلاقة مرتين، مرة حين تحدث عنها بالعودة إلى التاريخ القديم، وكيف تطورت وتبلورت وتحددت فكرة الثقافة، ابتداءً من عصر اليونان القديم، مروراً بالعصر الروماني، ويتوقف عند هذه العلاقة حين يصل إلى العصور الوسطى في

أوروبا. حيث كان من رأيه، أن ازدهار الحياة المسيحية وتفتحها في العصور الوسطى، فرض تداخلاً بارزاً بين الثقافة والدين، لكن من دون أن يكون لهذا التداخل تأثير مهم في تطور مفهوم الثقافة. فقد ظلت الثقافة حسب رأيه احتكارية وفئوية في الأديرة، وشعبية في مجال المعجزات وبناء الكاتدرائيات[1].

وفي المرة الثانية التي تحدث فيها دوللو عن العلاقة بين الثقافة والدين، كانت في سياق الحديث عن مناخ الثقافة، وتطرق إلى هذه العلاقة حينما تحدث عن فكرة الوراثة الاجتماعية، كونها تأسس لعلاقة الإنسان بوسطه الاجتماعي الذي يشكل مناخاً للثقافة. ولأن الدين ـ كما يقول دوللو ـ بوصفه النمط الوحيد للعيش الذي يقود الإنسانية، ويساعدها منذ ولادة الأشخاص حتى وفاتهم، لذا فإنه له أهمية خاصة.

ومن جهة الروابط بين الثقافة والدين فإنها تعود في نظر دوللو إلى أصول الحضارة، فاليونان لم يفصلوا بين المفهومين، وكذلك الحال بالنسبة للرومان الذين سبق الدين عندهم الثقافة. وإلى يومنا الحاضر كما يضيف دوللو، ما تزال هناك وزارات لشؤون الدين في كثير من بلدان العالم، ومنها بلاد اللاندر الألمانية، مكلفة في الوقت ذاته بالشؤون الثقافية.

وما ينتهي إليه دوللو هو أن هناك علاقة وثيقة بين الدين والثقافة؛ لأن من الصعب حسب رأيه أن تستغني الثقافة الحقة عن بعض الأخلاقية.

أما الناقد الأيرلندي تيري إيجلتون مع أنه كشف عن تجدد الحديث في هذا العصر حول العلاقة بين الثقافة والدين في كتابه «فكرة الثقافة» الصادر عام ٢٠٠٠م، إلا أنه لم يرجع كثيراً وباهتمام إلى أفكار إليوت حول هذه العلاقة. وطبيعة الوصف الذي حدده إيجلتون عن إليوت لعله يصور عدم التقدير العالي

---

(١) انظر: الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية. لويس دوللو، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣م، ص٢٦.

لأفكاره ومقولاته. فقد وصفه مرة بأنه صاحب نزعة دينية محافظة، ومرة عَدَّه مناهضاً للبرجوازية، ويرفض نظرية المجتمع الليبرالي.

والهامش الذي أعطاه إيجلتون عن العلاقة بين الثقافة والدين، مع أنه لا يعد واسعاً، إلا أن أهميته تتحدّد في الكشف عن المآلات التي وصلت إليها تلك العلاقة اليوم. بعد أن مرت هذه العلاقة بتجاذبات وجدليات شديدة ومتباينة، صعدت فيها من حيث المنحى العام، مكانة الثقافة على حساب مكانة الدين في الفكر الأوروبي. وما يطرحه إيجلتون هو أشبه ما يكون بمراجعة لتلك العلاقة، والتأكيد على أن الثقافة لا يمكن أن تكون بديلاً عن الدين.

ومنذ أن كان النظر إلى الثقافة بوصفها بديلاً عن الدين، الأمر الذي مثل كما يقول إيجلتون، نقطة تحول تاريخية، تشكل أعمال ماثيو آرنولد علامة عليها، وذلك على خلفية أن الثقافة توفر ما يوفره الدين من طريقة دينية، ورمزية محسوسة، ووحدة اجتماعية، وهوية جمعية، وجمع للأخلاق العملية والمثالية الروحية، وصلة وصل بين المثقفين والعامة. هذا الاعتقاد أصبح موضع شك عند إيجلتون، الذي يرى أن الثقافة تبقى بديلاً بائساً للدين لسببين عنده على الأقل، فالثقافة بمعناها الفني الضيق تظل مقصورة على نسبة زهيدة من السكان، وبمعناها الاجتماعي الواسع تقوم على وجه الدقة حيث يكون البشر أقل انسجاماً ووحدة(١).

هذا عن الإشكالية في الماضي، أما عن الحاضر فإن إيجلتون يربط الحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، على أساس ضرورات ومصالح توظيفية وإيديولوجية، لها علاقة بحاجة الغرب إلى أن يكون متوحداً من جهة، وأكثر قدرة على مواجهة أعدائه من جهة أخرى، خاصة حين يكون الأعداء من

---

(١) انظر كتاب: فكرة الثقافة، تيري إيجلتون، ترجمة: ثائر ديب، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٠م، ص٩٢.

المسلمين، كما يصور ذلك إيجلتون نفسه. ولاشك أن هذا تصوير حساس للغاية، ويثير الكراهية والعداء. فالثقافة حسب قوله، لكي توجد غرباً مرقعاً ومتنازعاً بعض الشيء، في مواجهة ما يبدو لها على أنه ثقافة بكل المعاني السيئة لهذا الكلمة، لهذا فإن إحياء التراث الكلاسيكي المسيحي الإنسانوي الليبرالي المشترك قد يثبت أنه طريقة ناجعة في صد البرابرة الغازين القادمين من بعيد... فأحلاف مثل الناتو والاتحاد الأوروبي تحتاج في العادة إلى تدعيم روابطها بشيء أقل غلظة من البيروقراطية، أو الأهداف السياسية المشتركة، أو المصالح الاقتصادية المشتركة، خاصة حين تواجه أعداء مسلمين تمثل الثقافة بمعناها الروحي أمراً بالغ الأهمية والحيوية بالنسبة لهم.. والدين في النهاية - والكلام لإيجلتون - هو القوة الإيديولوجية التي لم يعرف التاريخ البشري أبداً أية قوة أخرى أشد منها فاعلية وأثراً.. والثقافة عنده تضعف على نحو قاتل إذا ما انفصلت عن جذورها الممتدة في الدين، ولذا فهي تتمسك بهذه الجذور ولو أدى ذلك إلى الخروج عن الموضوع[1].

لكن هذا الإحياء للدين كما يعبر عنه إيجلتون، مُعرض إلى الإخفاق من جهة، ومُعرض إلى خطر الأصولية من جهة أخرى. حيث يحمل إيجلتون الرأسمالية أو الأساس الدنيوي للرأسمالية في أن تقوم بإخفاق أي جهد لإحياء الدين، ويبرئ اليسار الملحد حسب وصفه من مسؤولية هذا الإخفاق. ونص كلامه «فأي جهد لإحياء الدين مقدر له أن تحبطه علمانية الرأسمالية وتخربه، فما يثلم سمعة الدين هو النشاطات الدنيوية التي تمارسها الرأسمالية، وليس اليسار الملحد. ذلك أن الأساس الدنيوي للرأسمالية يقوض البنية الفوقية الروحية التي يحتاج إليها لتأمين استقراره»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٣ - ١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٨.

وأما خطر الأصولية، فإن أي محاولة لإحياء الدين سوف تصطدم، حسب رؤية إيجلتون، بأصولية الآخرين الدينية، الصدام الذي يتولد منه انبعاث أصولية مضادة، وحسب قوله «لابدّ أن تخاطر الآن بمواجهة أصولية الآخرين الدينية التي تنتج الصنف ذاته، الأمر الذي يؤدي بهذه المحاولة إلى التخلي عن قاعدتها الإنسانوية الليبرالية الرفيعة، والانتهاء إلى حالة يصعب تمييزها عن حالة خصومها»[1]. ويصف إيجلتون الأصولية بأنها عقيدة من تخلت الحداثة عنهم. وما نفهمه من تحليل إيجلتون أن العلاقة بين الثقافة والدين في هذه المرحلة معرضة للتوتر وليس للوئام.

هذه بعض وجهات النظر الأوروبية حول العلاقة بين الثقافة والدين، وهي تعبر عن صور التحول والتغير في هذه العلاقة بين أزمنة متفرقة. من زمن إليوت بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، إلى زمن دوللو في سبعينيات القرن العشرين، إلى زمن إيجلتون مع بداية القرن الحادي والعشرين. وطبيعة هذا السياق الفكري والتاريخي تكشف عن أن جدلية العلاقة بين الثقافة والدين ستظل في حالة تقلب وتغير، وهي اليوم أميل من جديد إلى توثيق هذه العلاقة، لكن ليس من المؤكد أن تظل العلاقة بهذا النحو مستقبلاً.

ويمكن إجمال الأفكار الأساسية حول هذه العلاقة، في النقاط التالية:

١. النظر إلى الثقافة بوصفها بديلاً، أو باعتبارها أشمل من الدين، وهذه هي فكرة ماثيو آرنولد.

٢. النظر إلى الثقافة بوصفها هي الدين الأكمل، وهذه هي فكرة رونان.

٣. تخطئة النظر إلى الثقافة بوصفها منفصلة عن الدين، أو مطابقة له، وهذه هي فكرة إليوت.

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٨.

٤ـ النظـر إلـى الثقافة فـي حاجتهـا إلـى الـدين، فـي ضـوء أن الثقافـة الحقـة لا تستغني عن بعض الأخلاقية. وهذه هي فكرة دوللو.

— ٥ —

نقد النظرية، ملاحظات في المنهج

بعد أن حددنا طبيعة النظرية وملامحها وأبعادها، عند إليوت في مجال العلاقة بين الثقافة والدين، إلى جانب بعض الأفكار الأخرى المطروحة في هذا الشأن، بقي أن نشير إلى بعض الملاحظات النقدية حول هذه النظرية من جهة الإطار المعرفي والمنهجي العام. ومن هذه الملاحظات:

أولاً: إن إليوت بلور فكرته عن العلاقة بين الثقافة والدين في إطار المسيحية والفكر المسيحي. فهي تعكس خبرة ومعارف الديانة المسيحية بصورة عامة، ولا تعكس خبرة ومعارف الديانات الأخرى. بخلاف ما تذرّع به إليوت نفسه حين رأى أن تعميماته مقصود بها أن تكون صالحة للتطبيق إلى حد ما ـ كما يقول ـ على جميع الأديان، لا على المسيحية فحسب. وما يعارض هذا الكلام، ويضفي عليه شكاً أن جميع النماذج والتطبيقات التي تطرق إليها، وربط بها أفكاره، وحدد على أساسها وجهات نظره كانت على علاقة بالمسيحية وبمناهبها ونحلها. والديانات الأخرى أشار إليها في حدود ذكر الاسم فقط دون العودة إلى معارفها وخبراتها ونماذجها. مع ذلك لم يأتِ على ذكر الإسلام مطلقاً في كتابه مع أنه أشار إلى اليهودية والبوذية والهندوسية. وبالتالي فإن نظرية إليوت بصورة عامة يمكن النظر إليها بوصفها نظرية تصنف على الفكر الديني المسيحي.

ثانياً: لم يبلور إليوت نظريته بطريقة منظمة، وبمنهجية واضحة ومتماسكة، بحيث يمكن من السهولة فهمها، وتكوين المعرفة بها، وبأبعادها ومكوناتها. ويكون بالإمكان مقاربتها ومقارنتها بالأفكار والنظريات الأخرى التي تصنف

على مجالها، بما يحقق معرفة قيمتها ومنزلتها بين تلك الأفكار والنظريات.

ويتصل بهذه الملاحظة ما أشار إليه الدكتور عياد في نقده أو وصفه لأسلوب إليوت في عرضه لأفكاره حيث رأى أن أسلوبه مليء بالاستدراك والاحتراس والجمل المعترضة، بحيث يوحي إلى القارئ بالفكرة وضدها في وقت واحد، ويعديه بموقف المفكر الذي يفكر في تفكيره، وهو الموقف المعقد الذي يتخذه في هذا الكتاب، ويجعل له صعوبة خاصة، وجاذبية خاصة أيضاً[1]. والطابع الجدلي هو الذي غلب على نظرية إليوت، وجعلها تفتقد قوة التحديد والتماسك.

ثالثاً: لقد اكتفى إليوت بالمعالجة العامة والفوقية في بناء العلاقة بين الثقافة والدين، ولم يتوغل في المكونات والأبعاد الداخلية والتفصيلية، في محاولة لتحديد هذه المكونات والأبعاد، والكشف عن صور التلاقي بينها أخذاً وعطاء. وما كان يسعى إليه إليوت في ترسيخ الارتباط بين الثقافة والدين ليس بالإمكان أن يتحقق من خلال المعالجة العامة والفوقية، وإنما من خلال توثيق الروابط بين العناصر والمكونات الداخلية والتفصيلية.

رابعاً: لم تواكب نظرية إليوت بما تحتاج إليه من تراكمات معرفية ومنهجية، تعكس الاهتمام بهذه النظرية والتواصل والتفاعل معها، وتساهم في إنمائها وتحديثها وتجديدها من أجل المزيد لبلورتها وتنضيجها، وإخراجها من الطابع الجدلي الذي هي عليه، وإعطائها قوة التحديد والتماسك، لا أن تظل كما هي عليه دون تحريك أو تحديث.

والملاحظ أن الأفكار الأخرى التي تحدث عنها إليوت في ملاحظاته حول الثقافة اكتسبت اهتماماً من الآخرين، يفوق بكثير مستوى الاهتمام بنظريته حول العلاقة بين الثقافة والدين. والأفدح من ذلك أن الكتابات التي جاءت بعد هذه النظرية، وتناولت الحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، كانت من حيث

---

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ص١٠.

المستوى العام أقل قيمة وتميزاً من الناحية المعرفية، كالذي ظهر مثلاً على معالجة لويس دوللو، وهكذا أيضاً معالجة تيري إيجلتون وآخرين. هذه بعض الملاحظات المنهجية العامة حول نظرية إليوت.

— ٦ —

الثقافة والدين في المنظور الإسلامي

لاشك أن الإسلام له حكمته وفلسفته في العلاقة بين الثقافة والدين، وله تجربة في الحضارة والتمدن تبلورت فيها مثل هذه العلاقة وتنامت. والحديث عن هذه العلاقة لا يكتمل أو يكون ناقصاً، إذا لم تدرس في إطار الإسلام ومعارفه وخبراته، وتجربته في الحضارة. فالإسلام صنع ثقافة جديدة عُدت من الثقافات الإنسانية العالمية الكبرى، التي رفدت الحضارات البشرية، والعقل الإنساني، بالمعارف والعلوم والقيم والأخلاق، واعترف لها العالم بهذا العطاء العلمي والقيمي والحضاري، وكان لهذه الثقافة حكمتها وفلسفتها وعبقريتها وجمالياتها وفتوحاتها.

وفي الإسلام الدين هو الذي صنع الثقافة، واتحدت العلاقة بين الثقافة والدين مع أول آية نزلت من القرآن الكريم، وهي آية ﴿اقْرَأْ﴾. وهذه الملاحظة ثرية من حيث مجالها الدلالي، وتحتاج إلى تأملات غير متناهية، فالدين الذي يبدأ بآية ﴿اقْرَأْ﴾ هو دين قادر على أن يصنع ثقافة، ويكوّن أمة، ويبني حضارة. ومن دلالات هذه الآية أيضاً أن الدين ليس بديلاً عن الثقافة، والدعوة إلى القراءة، هي دعوة موجهة إلى الإنسان في أن ينهض بجهده البشري نحو اكتساب العلوم والمعارف والخبرات، وكل ما يتصل بعلاقته بالكون، فالآية حددت مجال القراءة على مستوى الكون، بكل ما فيه من موجودات مخلوقة، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[1]، مع تأكيد الاهتمام في النظر إلى الإنسان، وما يتصل به من

---

(١) سورة العلق، آية ١.

علوم ومعارف، وهنا نوع من التخصيص ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾[1]. ولا ينبغي أن تنفصل الثقافة عن الدين ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2].

وبعد مرحلة الخلق التي عبرت عنها الآيات الأول في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾، تبدأ مرحلة العلم ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾. ولعلّ في هذه الملاحظة ما يوافق أولى المفاهيم المرتبطة بفكرة الثقافة، والتي تربط الثقافة بالطبيعة الإنسانية. بمعنى أن الحكمة الأولى للثقافة، هي أن تتعهد الطبيعة الإنسانية بالتهذيب والتكوين والتخليق لإظهار إنسانية الإنسان. فالثقافة بهذا المعنى تعني ـ كما يقول إيجلتون ـ تعهد النمو الطبيعي بالعناية والرعاية تعهداً فاعلاً ونشطاً... أي إن الحاجة إلى الثقافة تشير إلى وجود ضرب من النقص والافتقار في الطبيعة[3].

والثقافة تأتي لكي تكمل ذلك النقص والافتقار، لينتقل الإنسان من الوضع الطبيعي، والبيولوجي والغريزي، الناقص والساكن، والذي ينتسب إلى عالم الطبيعة والمادة والغريزة، إلى الوضع الإنساني، والروحي والأخلاقي، الفاعل والمتحرك، والذي ينتسب إلى عالم الفكر والروح، العالم المتعالي على عالم الطبيعة والمادة.

وإذا أردنا أن نحدد طبيعة عطاء الدين إلى الثقافة، أو تأثير الدين على الثقافة في التصور الإسلامي، فذلك يمكن أن يتحدد في الأبعاد التالية:

(١) سورة العلق، آية ٢.
(٢) سورة العلق، آية ٣ - ٦.
(٣) فكرة الثقافة، ص١٦ - ٢٣.

أولاً: الثقافة والإيمان

الثقافة في التصوّر الإسلامي هي ثقافة تؤمن بالغيب، وترتبط به بصورة دائمة ومستمرة، ولا تنقطع عنه أو تتصادم معه. والإيمان بالغيب هو الإيمان بوجود خالق لهذا الكون ومدبر له، والاعتقاد بالكتاب والنبوّة والمعاد. ويفيض هذا الإيمان على الثقافة سمواً وعلواً ونبلاً، وفيضاً من القيم والفضائل والمكارم، ويعمق فيها الإحساس بالمسؤولية والتكليف والواجب، ويرسخ فيها الشعور بالإرادة والعزيمة والصبر. ويجعل منها ثقافة تتمسك بالحق وتجاهر به، وتدافع عن العدل ولا تتخلى عنه. فهي ثقافة لعالم الشهادة وعالم الغيب، لعالم الدنيا وعالم الآخرة، لعالم المادة وعالم النفس، لعالم الروح وعالم العقل، لعالم الإنسان وعالم الله سبحانه وتعالى.

وقد جعل الله سبحانه وتعالى الإيمان بالغيب في أولى الآيات التي افتتح بها سورة البقرة، في قوله تعالى: **﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾**[1]. فهذا هو طريق الإنسان نحو الهدى والفلاح، الهدى هو الطريق، والفلاح هو نهاية الطريق.

وجماع القول: أن الدين يربط الثقافة بمرجعية الوحي من جهة، ويجعلها مرتبطة بعقيدة من جهة أخرى. فالوحي هو الذي يزود الثقافة بالحقائق والمعارف الموثوقة واليقينية المتصلة بعالم الغيب، والتي لا يستطيع العقل الوصول إليها بموثوقية ويقين، ولا يمتلك الإنسان وسيلة أخرى غير وسيلة الوحي للتعرف عليها. والوحي هو مصدر العقيدة، والعقيدة تجعل الثقافة ترتبط بأصول ثابتة، وبشعائر وأعمال عبادية تزكي النفس، وتهذب الثقافة، وتسمو بحكمتها وفلسفتها، وتحافظ على فاعليتها وتماسكها، وترسم لها طريق الهدى والفلاح.

---

(١) سورة البقرة، آية ١ - ٥.

ثانياً: الثقافة والأخلاق

إذا كانت الثقافة هي التي تقوم بدور تهذيب الطبيعة الإنسانية، فإن الدين هو الذي يقوم بدور تهذيب الثقافة، من خلال ربطها بمنظومة من القيم والمثل والأخلاق، والمحافظة على هذه الرابطة، والتأكيد عليها، والتبصير بها.

والثقافة من حيث الأصل هي تهذيب، لكنها قد تتغلب عليها نزعات أخرى فتحرفها عن مسارها، وتنقلب على أصلها، وتتحول إلى ثقافة بلا تهذيب أو مضادة للتهذيب. ويتجلى ذلك حين تصبح هذه الثقافة سبباً في انتهاك حقوق الإنسان، أو حين تطغى عليها نزعة الاستبداد، أو نزعة العنصرية، أو حين تهيمن عليها المصالح السياسية. والثقافة التي تنفصل عن الدين تكون معرضة أكثر من غيرها للوقوع في مثل هذه الحالات.

والأخلاق مصدرها الدين، فهو الذي يدعو إليها، ويحافظ عليها، ويعمقها في النفوس. وقد أكد النبي الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ أن بعثته بالوحي كانت لإتمام مكارم الأخلاق، كما جاء في الحديث الشريف «إنما بُعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق». ويكشف هذا الحديث عن منزلة الأخلاق في الدين، وأن ليس هناك ما هو أعظم من الدين في الدعوة إلى الأخلاق.

وبعد أن يناقش الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه «سؤال الأخلاق» النظريات المطروحة حول العلاقة بين الأخلاق والدين، ينتهي إلى القول: إن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين. ولهذا أصبح في الإسلام الدين المعاملة كما جاء في الحديث الشريف، وأن الأخلاق كمال الإيمان، فعن الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ قال: «إن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلقاً».

والثقافة التي تنفصل عن الأخلاق تتحول إلى ثقافة تنتج استعماراً وإمبريالية وتدميراً واحتلالاً، على طريقة ما شرحه وفصله إدوارد سعيد في كتابه «الثقافة

والإمبريالية».

ثالثاً: الثقافة واللغة العربية

الثقافة لا تنفصل عن اللغة، واللغة لا تنفصل عن الثقافة. هذه حقيقة مسلم بها، وتنطبق على جميع الثقافات واللغات. اللغة بمنزلة الجسد، والثقافة بمنزلة الروح في ذلك الجسد، لهذا ينبغي ألاّ ينفصلا. واللغة هي النظام البياني والبلاغي للثقافة، والثقافة هي النظام المعرفي والأخلاقي للغة. وهذا يعني أن كل ما تتأثر به الثقافة تتأثر به اللغة أيضاً، وما تتأثر به اللغة تتأثر به الثقافة كذلك. وما يُضاف إلى الثقافة يُضاف إلى اللغة أيضاً، وما يُضاف إلى اللغة يُضاف إلى الثقافة كذلك.

والدين كرم اللغة التي نزل بها، وأكسبها شرفاً وعظمة، وجعل لها شأناً وقداسة، ووثق ارتباط الناس بها تعلماً وتعليماً. وهي اللغة العربية التي اختارها الله سبحانه وتعالى لتكون لغة الكتاب والعبادات، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾(٢).

وقد ربط الدين هذه اللغة بحضارة عظيمة هي الحضارة الإسلامية، وبعلوم ومعارف خلاقة هي العلوم والمعارف الإسلامية، وبمنظومة من القيم والأخلاق، وبنظام من الشعائر والعبادات. لهذا فقد مثّل الدين أعظم إحياء لهذه اللغة، وهو الذي عرفها على العالم، وجعل العالم يتعرف عليها منذ ذلك الوقت وإلى اليوم.

ولا شك أن الثقافة قد تأثرت بكل هذه المزايا التي حصلت عليها اللغة العربية، وكل هذا التكريم والتعظيم. وبهذه اللغة جعل الدين الناس يتوحدون

---

(١) سورة يوسف، آية ٢.

(٢) سورة الشعراء، آية ١٩٣ - ١٩٥.

ويرتبطون بثقافة مشتركة.

رابعاً: الثقافة والعالمية

لقد فتح الدين أمام الثقافة آفاق العالمية، ودفع بها لأن تخاطب الناس كافة في جميع الأزمنة والعصور، وعلى اختلاف وتعدد لغاتهم وقومياتهم، ومجتمعاتهم وأوطانهم؛ لأن الدين جاء إلى الناس كافة، واستعمل خطاب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ وصبغ الثقافة بهذه الصبغة، وجعلها تتحرر من العصبيات بكافة أشكالها، وتتعامل مع الناس على قاعدة الكرامة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾(١) فهذه العصبيات هي من أشد ما يعترض عليه الدين.

وتجلّت هذه النزعة العالمية في الثقافة الإسلامية حين ساهم في صنعها وتقدمها مسلمون من قوميات مختلفة، منهم العربي والفارسي والتركي والهندي والإفريقي. وقد أظهر هؤلاء جميعاً ارتباطهم الوثيق بهذه الثقافة واعتزازهم بها.

والثقافة من طبيعتها يفترض أن تكون لها هذه النزعة العالمية، ولكن هذه النزعة تنتكس في الثقافات بسبب عوامل أخرى متشابكة معها، وهي عوامل تارة تكون سياسية، أو اقتصادية أو دينية.

وعالمية الثقافة في الإسلام هي من عالمية الدين ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾(٢) فالدين الذي يكون عالمياً ينتج ثقافة عالمية.

هذه بعض العطاءات التي يقدمها الدين إلى الثقافة في التصور الإسلامي. ومن هنا ندرك حاجة الثقافة إلى الدين، الحاجة التي توحي بالنقص والضعف في الثقافة، لأنها تنتسب إلى عالم الإنسان الذي يعتريه الضعف والنقص والعجز

---

(١) سورة الإسراء، آية ٧٠.

(٢) سورة الأنبياء، آية ١٠٧.

﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾[١]، ﴿وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾[٢]، ﴿وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾[٣]، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾[٤]، ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾[٥].

وكما تبين فإن حاجة الثقافة إلى الدين هي حاجة مستمرة، مهما ارتقت هذه الثقافة إلى مستويات عالية، ومهما كانت طبيعة هذه الثقافة وخصوصيتها، فهي ليست حاجة خاصة للثقافة التي يمكن وصفها بالبدائية، وإنما هي حاجة الثقافة بما هي ثقافة. ولذلك فإن الثقافة لا يمكن أن تكون بديلاً عن الدين.

---

(١) سورة النساء، آية ٢٨.
(٢) سورة الإسراء، آية ١١.
(٣) سورة الكهف، آية ٥٤.
(٤) سورة ق، آية ١٦.
(٥) سورة المعارج، آية ١٩.



الفصل الخامس

الثقافة والأنثروبولوجيا

قراءة في نظريات الأنثروبولوجيين



— ١ —

الثقافة والأنثروبولوجيا

تحتفظ الأنثروبولوجيا بتاريخ حيوي وعريق من العلاقة والارتباط بالثقافة، وتختلف هذه العلاقة وتتمايز عن جميع صور وأنماط علاقات العلوم الأخرى بالثقافة، بحيث لا يغني النظر إلى الثقافة بواسطة هذه العلوم على تعدد أقسامها وحقولها الاجتماعية والإنسانية، دون الكشف عن موقف الأنثروبولوجيا من الثقافة.

ومن شدّة هذه العلاقة كادت الأنثروبولوجيا تتملك الثقافة، وتجعل منها امتيازاً لها، وتتحول إلى العلم الذي يتحدث باسمها وعنها وحولها. وذلك على خلفية أن الثقافة هي من مكتشفات الأنثروبولوجيا، أو أنها - أي الأنثروبولوجيا - هي التي عملت على اكتشافها بالعودة إلى العقل البدائي والمجتمعات البدائية، ومحاولة البحث عن جذور الثقافة وبداياتها وكيف تنشأ وتنمو وتتطور؟ وتجيب على سؤال لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ وهو السؤال الذي عَنون به مايكل كاريذرس كتابه في الأنثروبولوجيا. ويرى الأنثروبولوجيون أنفسهم أنهم دون غيرهم، من يمتلكون تجريبيات عملية، واستدلالات برهانية، وسجلات اثنروغرافية، يبرهنون بها على ذلك، من بين جميع المشتغلين في حقول الدراسات الاجتماعية والإنسانية.

وقد ترسخت هذه العلاقة بين الأنثروبولوجيا والثقافة مع تشكل وظهور ما

عُرف بالأنثروبولوجيا الثقافية، أحد أقدم أقسام الأنثروبولوجيا العامة، ومن أكثرها اهتماماً إلى جانب الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وبين هذين القسمين الثقافي والاجتماعي في الأنثروبولوجيا جدل ونزاع قديم في تحديد من هو الأصل، ومن هو الفرع، وما يترتب على ذلك من دور في صياغة وتحديد هوية وشخصية علم الأنثروبولوجيا. فمن ينتمون إلى الأنثروبولوجيا الثقافية يعدون هذا الحقل هو الأصل، والأنثروبولوجيا الاجتماعية هي الفرع. بينما يرى الذين ينتمون إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن حقلهم هو الأصل، والأنثروبولوجيا الثقافية هي الفرع.

وتفاقم هذا الجدل والنزاع مع الانقسام الذي حصل بين أشهر مدرستين في الأنثروبولوجيا، وهما المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية التي انحازت إلى الجانب الاجتماعي، والمدرسة الأنثروبولوجية الأمريكية التي انحازت إلى الجانب الثقافي. وعُرف هذا الانقسام وظهر على السطح مع صدور كتاب «أنماط الثقافة» عام ١٩٣٥م، للأنثروبولوجية الأمريكية الشهيرة روث بنيديكت، الكتاب الذي وصفه الأنثروبولوجي العربي الدكتور أحمد أبو زيد، بأنه من أوسع كتب الأنثروبولوجيا انتشاراً ليس في أمريكا وحدها بل في العالم أجمع.

فقد كشف هذا الكتاب، كما يقول أستاذ ورئيس قسم الأنثروبولوجيا في جامعة دورهام البريطانية مايكل كاريذرس، عن اختلاف عميق في العلاقة بين الأنثروبولوجية الاجتماعية البريطانية، خاصة مدرسة العالم الإنجليزي راد كليف براون ذات النفوذ الكبير آنذاك، وبين الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية... وفي الوقت الذي كان فيه مالينوفسكي، وهو أحد اثنين من أعظم البريطانيين تأثيراً، ميالاً في أعماقه إلى تأييد النهج الأمريكي، كما يقول كاريذرس، كان في المقابل راد كليف براون معارضاً عنيداً للحديث عن الثقافة، وأدى به ذلك إلى شل

عزيمة الكثيرين من زملائه وخلفائه في بريطانيا[١]. بقصد حماية المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية، وخوفاً عليها من الاختراق، أو التأثير على هويتها وملامحها، وشروط استمرارها. خصوصاً بعد التأثير الذي ظهر على برونيسلاف مالينوفسكي الذي يُعد من أكثر العلماء البريطانيين الذين تحدثوا عن الثقافة، وعُدَّ هذا من مظاهر تأثره بالنهج الأمريكي.

وترتب على هذا الاختلاف، كما يقول أحمد أبو زيد نتائج بعيدة المدى، ظهرت بشكل واضح في اختلاف مناهج الدراسة، وفي اتجاهات التفسير والتأويل، بحيث تبدو الأنثروبولوجيا كما لو أنها منقسمة إلى علمين مستقلين عن بعضهما، وهما الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تهتم بالعلاقات والنظم والأبنية الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية التي تهتم بدراسة العادات والأعراف والتقاليد وكل ما يدخل في مكونات الثقافة.

وظلت هذه الاختلافات كما يُضيف أبو زيد تزداد عمقاً واتساعاً يوماً بعد آخر، لدرجة أن ميلاً متزايداً في الكلام أخذ يظهر في أمريكا ليس عن الاتجاه الثقافي في دراسة الحياة الاجتماعية، كمقابل للاتجاه الاجتماعي البنائي، ولا حتى الكلام عن الأنثروبولوجيا الثقافية مقابل الأنثروبولوجيا الاجتماعية، بل الكلام عن علم الثقافة مقابل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية معاً[٢].

وعند النظر في الدراسات الأنثروبولوجية يمكن التوصل إلى ثلاثة عوامل، تساعد في تفسير الاختلاف والانقسام بين المنحى الثقافي في الأنثروبولوجيا، والمنحى الاجتماعي، وهذه العوامل هي:

---

(١) انظر كتاب: لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟.. الثقافة البشرية نشأتها وتنوعها، مايكل كاريذرس، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، ١٩٩٨م، ص ٣٧ - ٤٢.

(٢) انظر كتاب: محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، الدكتور أحمد أبو زيد، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٨م، ص ص ٣٨ - ٤٠.

أولاً: هناك من يرجع هذا الاختلاف والانقسام إلى طبيعة تعقيدات العلاقة بين الثقافة والمجتمع، نتيجة التفرقة القديمة التي حصلت بينهما. وفي كل مرة يقترب الدكتور أبو زيد من هذه العلاقة بين الثقافة والمجتمع فإنه يصفها بنوع من التشدد والمبالغة، ويراهما من أصعب المشكلات وأكثرها تعقيداً؛ لأنهما حسب رأيه مظهران مختلفان لشيء واحد، أو حسب قول الأنثروبولوجي البريطاني إيفانز برتيشارد إنهما تجريدان مختلفان لوجود واقعي واحد.

ويتمم أبو زيد كلامه برأي الأنثروبولوجي هوجبن، الذي يرى أن التفرقة بين الثقافة والمجتمع تنطوي على كثير من الصعوبات، ويُعرِّف المجتمع بأنه يُشير إلى كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين أفراد المجتمع المحلي، أما الثقافة عنده فإنها تعني كل أنماط السلوك المقنن، وبذلك فإن كلاً منهما هو وجه لشيء واحد(١).

ثانياً: وهناك من يُرجع هذا الاختلاف والانقسام، إلى تباين الموقف حول تحديد طبيعة الموضوع والمجال للأنثروبولوجيا. وكثيراً ما اختلفت العلوم حول هذه القضية خصوصاً في بدايات تشكلها، وقبل اكتمال تحديد هويتها الثابتة، والاتفاق على نوعية مهمتها. وقبل إنجاز ما تحتاجه هذه العلوم من تراكمات معرفية تدفع به نحو التطور والنضج، وعبور أطوار النمو والتقدم.

وإلى فترة من الوقت كانت هناك وجهات نظر متعددة بين العلماء حول علم الأنثروبولوجيا، وإلى أي أقسام العلوم ينتسب، إلى العلوم الطبيعية أم العلوم الاجتماعية. وتجددت لاحقاً وجهات النظر في نطاق العلوم الاجتماعية نفسها، بين من يرى انتساب الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع، وبين من يرى انتسابها إلى علم النفس أو إلى علم التاريخ.

ويذكر أبو زيد كيف أن الناس في أوروبا سابقاً حين يتكلمون عن

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٤.

الأنثروبولوجيا التي تعني في نظر الإنجليز الدراسة العامة للإنسان، فإنهم يقصدون بها ما يُسمى في إنجلترا بالأنثروبولوجيا الطبيعية، أي دراسة الإنسان من الناحية البيولوجية، وما يُسميه الإنجليز بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإنه كان يُعرف في أوروبا باسم الاثنولوجيا أو علم الاجتماع[(١)].

وبعد أن تطورت الأنثروبولوجيا، واستقلت بنفسها، ظلت تحتفظ بعلاقة وثيقة مع تلك المجالات التي حاولت أن تنسب الأنثروبولوجيا إليها. مع ذلك لم ينته النزاع حيث انتقل من خارج العلم إلى داخله، حول تحديد طبيعة موضوعه ومجاله، بين من يرى في المجتمع موضوعاً ومجالاً، وبين من يرى في الثقافة موضوعاً ومجالاً آخر له. أي بين من يرى «المجتمع هو الحقيقة النهائية التي تجعل من الممكن فهم طبيعة الإنسان والنظم الاجتماعية التي تحكم ذلك المجتمع، وبين من يرى في الثقافة تلك الحقيقة النهائية المتمايزة بذاتها، وأن المجتمع ليس سوى أداة ووسيلة لقيام الثقافة ووجودها واستمرارها، أي أنه مجرد ظرف أو شرط ضروري لوجود الثقافة»[(٢)].

وقد اعترف مايكل كارينرس بهذا النزاع، وحاول العمل على إظهار التوافق بين الاتجاهين، إلا أن من يُقوِّم هذه المحاولة التي شرحها في كتابه «لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟» الصادر عام ١٩٩٢م، يكتشف أنه كان متحيزاً للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، ويسعى للانتصار لها، والدفاع عنها، وإعادة الثقة إليها. وعن التوفيق أو التوافق بين الاتجاهين اللذين يُطلق عليهما تسمية التراثين، يقول «إن هذين التراثين قد امتزج كل منهما بالآخر فيما بعد، واندمجا على نحو وثيق حتى أصبح بالإمكان النظر إليهما باعتبارها ضربين لتراث واحد أوسع نطاقاً، وما سيشتركان فيه على نحو قاطع، هو الالتزام بالبحث الميداني

(١) المصدر نفسه، ص٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٠.

باعتباره المصدر المحدد والنهائي للمعرفة»[١].

هذا من جهة التوفيق، أما من جهة التغليب، فيظهر في قوله الذي لا يريد أن يفهم منه الانتصار لفكرته، حيث يقول: «ليس هدفي هنا إبدال فكرة الثقافة، مثلما حلت الثقافة عن حق محل فكرة السلالة المرذولة، بل هدفي في تغيير مناط التأكيد. ومن ثم فإنني أذكر في المقابل بأن كون الأفراد يعيشون في علاقات، وكذا الطابع التفاعلي للحياة الاجتماعية هي أمور أهم قليلاً وأكثر واقعية من تلك الأشياء الموسومة بالثقافة»[٢]. وأطروحة الكتاب قائمة على أن الثقافة ليست هي الأساس، وإنما الأساس هي الحياة الاجتماعية.

ثالثاً: وهناك من يُرجع هذا الاختلاف والانقسام، إلى أسباب تاريخية وموضوعية. ترجع إلى طبيعة النشأة والتكوين التي فرضت اختيار المنحى الاجتماعي في الأنثروبولوجيا البريطانية، والمنحى الثقافي في الأنثروبولوجيا الأمريكية. وذلك لاختلاف تركيبة وتكوينات المجتمعات التي وصفت بالبدائية، وهي المجتمعات التي تمثل الحقل الدراسي للأنثروبولوجيا، الاختلاف الذي ترتب عليه اختلاف في المنهج، بين من وجد في فكرة المجتمع منهجاً، ومن وجد في فكرة الثقافة منهجاً آخر.

فالظروف العامة ـ كما يقول أبو زيد ـ التي لابست نشأة الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر، في كل من بريطانيا وأمريكا، مسؤولة إلى حدٍّ كبير عن قيام هذين الاتجاهين وتبلورهما. فقد اتجه العلماء البريطانيون في دراستهم للمجتمع البدائي نحو المجتمعات القبلية في إفريقيا حيث كانت توجد معظم مستعمراتهم. في المقابل اتجه العلماء الأمريكيون نحو دراسة قبائل الهنود الحمر في أمريكا ذاتها. ولما كانت القبيلة الإفريقية تعيش في شبه عزلة اجتماعية

---

(١) لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ مصدر سابق، ص ٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

واقتصادية بحكم الظروف الجغرافية التي تحيط بها، لذلك كان من الممكن النظر إلى هذه المجتمعات بوصفها وحدةً متكاملةً، وبناءً اجتماعياً متماسكاً. وهذا الوضع بخلاف قبائل الهنود الحمر حيث لم تكن كل قبيلة في عزلة عن الأخرى، وإنما كانت هناك دائماً درجة كبيرة من الاختلاط والاتصال بين الجماعات المختلفة. وتبعثر أفراد القبيلة الواحدة وانتشارهم كان يؤدي إلى تداخل ثقافاتهم، إلى جانب أن معظم قبائل الهنود الحمر كانت لها ثقافاتها وحضاراتها القديمة، بالإضافة إلى تراثها وتاريخها وآدابها. وهذه الأمور تفتقر إليها غالبية القبائل الإفريقية، لهذا كان من السهل والأفضل للعلماء دراسة ثقافات هذه القبائل، وهذا ما ذهب إليه إيفانز بريتشارد الذي يُعلل اتجاه الأنثروبولوجيا الأمريكية نحو الثقافة لأن مجتمعات الهنود الحمر التي كان العلماء الأمريكيون يركزون أبحاثهم عليها، كانت مجتمعات مجزأة غير متماسكة، مما يجعل دراسة ثقافتها أسهل بكثير من دراسة بنائها الاجتماعي[١].

— ٢ —

تايلور وتعريف الثقافة

لقد ساهم العالم البريطاني الأنثروبولوجي الشهير إدوارد تايلور في تدعيم العلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا، بحيث أصبح من غير الممكن النظر إلى الثقافة دون العودة إلى الأنثروبولوجيا التي قدمت أجود تعريف للثقافة. وهو التعريف الذي اشتهر به تايلور في عصره وما بعد عصره، وحقق به إنجازاً معرفياً، استفادت منه الأنثروبولوجيا في تعزيز مكانتها بين العلوم الاجتماعية الأخرى.

وبهذا التعريف برهن تايلور أن الأنثروبولوجيا في عصره كانت الأقدر من بين العلوم الاجتماعية الأخرى على تكوين المعرفة بالثقافة؛ حيث قدمت تعريفاً

(١) محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، مصدر سابق، ص٣٣.

من الممكن القبول به، والتوافق عليه عند معظم المشتغلين بالدراسات الاجتماعية والثقافية. وهذه كانت من أصعب المهام التي واجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأقرت بصعوبة هذه المهمة العسيرة من حيث الضبط والتحديد في التوافق على تعريف الثقافة، وبقيت هذه المهمة شائكة ومعقدة، خصوصاً بعد محاولة التفكير في تجاوز التعريف التايلوري.

ومنذ أن طرح تايلور تعريفه للثقافة، دخل هذا التعريف في المجال التداولي بقوة وزخم لا يقارن به تعريف آخر. واحتفظ هذا التعريف بقيمته وفاعليته ولم يستطع أحد أن يخرجه من مجاله التداولي في جميع الأزمنة التي مرت عليه. ومع أنه اليوم لم يعد بتلك القوة والزخم اللذين كان عليهما من قبل، مع ذلك بقي حاضراً في المجال التداولي ولم يفارقه.

وقد جاء هذا التعريف في الكتاب الذي أصدره تايلور عام ١٨٧١م، بعنوان «الثقافة البدائية». الكتاب الذي عَرف دويًّا هائلاً على حد تعبير لويس دوللو، وكان للعنوان نفسه كما يقول دوللو، أثر الصدمة لدى قرائه لجمعه بين كلمتين غير متوافقتين أصلاً، وهما الثقافة والبدائية.

وحين حاول دوللو الكشف عن التطور التاريخي لمفهوم الثقافة الذي وصفه بالتطور البطيء، بالعودة إلى الأزمنة القديمة، التي تبتدئ عادة في الدراسات الأوروبية من العصر اليوناني القديم، حيث بدأت الاحتكاكات الأولى حسب تعبيره. وهذه العودة الدائمة والمقصودة جداً، للعصر اليوناني يُراد منها ترسيخ مفهوم المركزية الأوروبية، مروراً بالأزمنة اللاحقة، فإن دوللو يتوقف أمام صدور كتاب «الثقافة البدائية» لتايلور، ويؤرخ له لكونه يشكل إسهاماً تاريخياً في تطوير مفهوم الثقافة، ويُعطي هذه المرحلة وصف المرحلة الاجتماعية، حيث ارتبط فيها مفهوم الثقافة بمفهوم المجتمع.

في هذا الكتاب يعرف تايلور الثقافة في أول فقرة منه بقوله: «هي ذلك

الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون، وكل القدرات والعادات الأخرى، التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع» وهذا النص هو أكثر نص عُرف به تايلور، وهناك الكثيرون من الكتّاب والمثقفين الذين لا يعرفون عن تايلور، وعن كتابه المذكور إلا هذا التعريف الذائع الصيت، والذي لا يكاد يخلو منه كتاب يتحدث عن الثقافة، أو يقترب منها، وغالباً ما يرجَّح هذا التعريف على غيره من التعريفات الأخرى، وبالذات في الكتابات العربية.

ومع الشهرة الواسعة التي حظى بها تايلور، والذي كثيراً ما يُشار إليه في البلدان الناطقة بالإنجليزية، حسب ما جاء عنه في تعريف الموسوعة العالمية، على أنه أبو علم الأجناس البشرية، وهكذا شهرة كتابه أيضاً «الثقافة البدائية»؛ مع ذلك بقي هذا الكتاب مجهولاً في العالم العربي. ولا أعلم ما هو السر في عدم ترجمته إلى العربية. ومع أنه كتاب قديم بعض الشيء، حيث يرجع إلى العقد السابع من القرن التاسع عشر الميلادي، إلا أنه ما زال يتمتع بحضور وأهمية، يفوقان بكثير العديد من الكتب الأخرى المترجمة حتى حديثاً إلى العربية.

وعند النظر في هذا التعريف، فحصاً وتحليلاً لعناصره ومكوناته، يمكن تحديدها في النقاط التالية:

أولاً: إن الثقافة هي من المفاهيم الكلية وليست من المفاهيم الجزئية. فهي ذلك الكل كما قال عنها تايلور، والكلي والجزئي من مفاهيم المنطق، وأهل المنطق يعرِّفون الكلي بأنه المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد، وأما الجزئي فهو المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد.

وهذا يعني أن الثقافة من المفاهيم التي لا يمتنع صدقها على أكثر من واحد، سواء كان هذا الواحد من أقسام العلوم، أو من أقسام الآداب، أو من أقسام الدين والأخلاق، وذلك بخلاف الجزئي الذي يتحدد وينحصر في عنصر واحد، ويمتنع

صدقه على أكثر من واحد.

ثانياً: إن الثقافة هي من المفاهيم المركبة، وليست من المفاهيم البسيطة، فهي ذلك الكل المركب حسب عبارة تايلور. والمركب يطلق على المفهوم الذي يحتوي أجزاءً وعناصر متعددة، والبسيط يطلق على المفهوم الذي يفتقد لتلك الأجزاء والعناصر المتعددة. بمعنى أن المركب يتقدم وجوداً وفاعلية بتلك الأجزاء والعناصر، والبسيط يتقدم وجوداً وفاعلية بذاته دون الحاجة لتلك الأجزاء والعناصر المتعددة. والمركب لا يكون كاملاً بذاته إلا بانضمام أجزائه وعناصره المكونة له. والثقافة بهذا المعنى هي ذلك المركب من أجزاء وعناصر، ولا تتحقق وجوداً وفاعلية إلا بتعاضد تلك الأجزاء والعناصر.

ثالثاً: لهذا فإن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والعرف والقانون، وكل القدرات والعادات الأخرى. وهذا يعني أن الثقافة ليست علماً؛ لأنها لو كانت علماً لتضيقت وتحددت في نطاق ذلك العلم، وبصورة لا تخلو من صرامة، بحيث يمتنع عليها تجاوز الحدود التي يفرضها وبصرامة قانون العلم. ولأن الثقافة ليست علماً لذلك شملت المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون وغيرها.

رابعاً: إن الثقافة هي عملية اكتساب، التي يكتسبها الإنسان حسب تعبير تايلور. والاكتساب مفهوم يقابل التوريث أو الانتقال الجبري والطبيعي، وله خاصية التأثر والتأثير. بمعنى أن الثقافة هي عملية اكتساب عبر وسائط التربية والتعليم والتنشئة، وعبر جميع طرائق التفاعل والتواصل الاجتماعي، وليست عملية انتقال فطري أو غريزي، أو عبر طرائق المورثات البيولوجية. ويرى الدكتور أبو زيد أن كل العلماء الذين تعرضوا لمشكلة تعريف الثقافة، يعطون أهمية كبرى لعناصر التعليم أو الاكتساب، ويبعدون عنها كل ما هو غريزي أو فطري أو موروث بيولوجي.

خامساً: إن الثقافة مفهوم يرتبط بالمجتمع، فهي التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع. والاكتساب من المجتمع عملية مستمرة لا نهاية لها ولا توقف، وتحصل بوعي أو بدون وعي، برغبة أو بدون رغبة، ومن الصغر إلى الكبر. لهذا فقد أصبحت الثقافة تدرس وتعرَّف في نطاق علاقتها بالمجتمع، وفي الدراسات الأنثروبولوجية أصبحت تربط بمفهوم التراث الاجتماعي. المفهوم الذي يعني أن علاقة الثقافة بالمجتمع هي علاقة تفاعل قديمة، وتمتد إلى أجيال متعاقبة.

ويرى أبو زيد أن من خصائص الثقافة في الدراسات الأنثروبولوجية، هي خاصية الاستمرار. وهذه الخاصية تابعة بالضرورة ـ كما يقول أبو زيد نقلاً عن لينتون ـ من تصور الثقافة على أنها التراث الاجتماعي الذي يرثه أعضاء المجتمع من الأجيال السابقة، فالسمات الثقافية لها قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن[1].

هذه لعلها أول محاولة لتحليل وتفكيك العناصر والمكونات لتعريف تايلور للثقافة، وطبيعة العلاقات بين تلك العناصر والمكونات. أما النظرة التركيبية لهذا التعريف، فهي النظرة الغالبة على اهتمام الكتّاب والباحثين. وتصور الثقافة بحسب هذه النظرة التركيبية على أنها تمثل طريقة الحياة في المجتمع، وبعبارة أخرى هي التركيب الكلي لنمط الحياة الذي يتعدد ويختلف من مجتمع لآخر.

وهذا التعريف هو الذي انتهى إليه إليوت في ملاحظاته نحو تعريف الثقافة، بإدراك منه أنَّ هذا التعريف ينتمي للأنثروبولوجيا التي لها طريقتها في النظر والتحليل البرهاني والاجتماعي، فقد ظل إليوت يقلِّب النظر تفكيكاً وتركيباً، تنوعاً وتوحداً، في محاولة منه لتعريف الثقافة، وانتهى إلى تأييد القول الذي يرى أن الثقافة هي طريقة الحياة في المجتمع، وحسب قوله إن «أول ما أعنيه بالثقافة، هو ما يعنيه الأنثروبولوجيون، طريقة حياة شعب معين، يعيش معاً في مكان

---

(١) المصدر نفسه، ص٠ ٤.

واحد. وهذه الثقافة تظهر في فنونهم، وفي نظامهم الاجتماعي، وفي عاداتهم وأعرافهم، وفي دينهم»[١].

وإليوت الذي حاول أن يكوّن تعريفاً للثقافة يستقل به، وجد نفسه يتناغم مع تعريف الأنثروبولوجيين للثقافة ويُظهر التأييد له. وليس إليوت فحسب هو الذي انتهى إلى مثل هذه النتيجة، وإنما كثيرون غيره أيضاً. وأغلب الذين ظلوا حائرين أمام تعريف الثقافة، أو وجدوا أنفسهم مترددين في حسم رؤيتهم للثقافة، هؤلاء بالذات كانوا في وضع أقرب للميل نحو التناغم أو التوافق أو التأييد لتعريف تايلور، لأنه الأكثر وضوحاً وشمولية.

وقد ظلّ هذا التعريف التايلوري مؤثراً وحاضراً في العديد من التعريفات المطروحة للثقافة. ونجد له بعض الأثر حتى في التعريف الذي قدمه مالك بن نبي للثقافة، لو حاولنا القيام بعملية فحص ومقارنة بينهما، وهكذا في تعريفات أخرى.

وإلى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كان مفهوم تايلور للثقافة يزداد تعمقاً دون أن يُضاف إليه أي عنصر جوهري هام، ويعزو لويس دوللو الذي يقول بهذا الرأي، إلى أن السنوات الثلاثين التي أنهت القرن التاسع عشر تُشكل مرحلة توقف.

مع ذلك فقد تساءل دوللو هل كانت نظرية تايلور جديدة حقاً؟ ويقصد دوللو بهذه النظرية، أن التعريف الذي طرحه تايلور للثقافة ساهم في الكشف عن العلاقة بين الثقافة و المجتمع. فلم يعد الإنسان حسب رأي دوللو، منعزلاً عن الجماعة التي سيتحمل بوعي منه أو دون وعي تأثيراتها عندما لا يجري هو نفسه وراءها.

---

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة، توماس إليوت، ص١٧١.

ويجيب دوللو عن سؤاله بأن نظرية تايلور تنحدر في خط مستقيم عن تقاليد روسو وديدرو، ومن قبلهما عن نظرية أرسطو الذي كان يرى في الإنسان حيواناً اجتماعياً خلق ليعيش في المجتمع. وقد اعترف تايلور على حد قول دوللو، أنه لم يجدد تماماً في نظريته، وهو يدين بشكل خاص لكتاب الألماني كليم المؤلف من عشرة مجلدات، وهو بعنوان «التاريخ العام للثقافة البشرية» الصادر بين عامي ١٨٤٣ و١٨٥٢م، وهكذا الإشارة لكتاب «الثقافة والفوضى» لمؤلفه الإنجليزي ماثيو أرنولد، والصادر قبل عامين من صدور كتاب تايلور، أي في عام ١٨٦٩م.

ويرى دوللو أن الإضافات المهمة على نظرية تايلور في الثقافة، ظهرت في القرن العشرين، من أمريكيين وفرنسيين وإنجليز وألمان، حيث كانت لهؤلاء إسهامات لا تُنكر على حدّ تعبير دوللو. فقد وضع علماء الأجناس، وعلماء اجتماعيون من أمثال الفن لويس كروبير وكلايد كلوكوهن حوالي عام ١٩٢١م عدّة تعاريف إضافية للثقافة، يختلف بعضها عن بعض. وحصل ذلك نتيجة التقدم السريع لعلم أشكال الإنسان، ولأن فكرة الثقافة اندمجت في علوم أخرى ترجع بشكل خاص إلى العلوم الإنسانية والسياسية[١].

والجدير بالإشارة أن كروبير وكلوكوهن أنجزا معاً دراسة نقدية في عام ١٩٥١م حول الثقافة، تضمنت ما يزيد على مائة وخمسين تعريفاً لكلمة الثقافة، وردت في الكتابات الأنثروبولوجية والاثنرلوجية والسيوسيولوجية التي ظهرت منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر[٢].

وهنا يكشف عن مستوى التطور الكبير الذي حصل في الدراسات الأنثروبولوجية والثقافية والاجتماعية حول فكرة ومفهوم الثقافة، لدرجة بات من الصعب الإحاطة التامة بكل هذه المفاهيم والتعريفات، وهو التطور الذي يصفه

---

(١) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية، ص٣٤.

(٢) محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، ص٤١.

دوللو بالانطلاق الهائل لمفهوم الثقافة في الأزمنة الحديثة، الانطلاق الذي يزعزع كل يوم القاعدة المكتوبة التي تحتبس فيها هذه الكلمة، وتبسيطها المنهل، كل ذلك صار أيضاً مصدراً دائماً للتباين والاختلاف.

كما يكشف هذا التطور أيضاً، عن مدى المرونة الكبيرة لمفهوم الثقافة الذي يتسع لهذا المستوى من الانزياح والتعدد والتكثف في التعريفات. وفي نظر الكاتب الفرنسي سيرج لاتوش هذا هو سبب نجاح فكرة الثقافة، فهي تسمح حسب رأيه بأنّ تفرغ فيها رغبات وطموحات هي عميقة بقدر ما هي غير دقيقة.

ومع كل هذا التطور أو الانطلاق الهائل، حسب وصف دوللو الذي حصل لمفهوم الثقافة، مع ذلك بقي مفهوم تايلور صامداً ومؤثراً، ولم يضمحل كلياً، وإن كان أكثر عرضة للنقد والقدح وحتى الاستنقاص. فقد علّق تيري إيجلتون على عبارة «وكل القدرات» التي وردت في تعريف تايلور السالف الذكر، بأنها تتسم بانفتاح يبلغ حدّ التهوّر، حيث يغدو الثقافي متطابقاً فعلاً مع الاجتماعي.

وهناك من يرى أن كلمة الثقافة كما استخدمها تايلور، وكثير من العلماء المعاصرين له؛ ليست في حقيقة الأمر إلا اصطلاحاً مختصراً لمفهوم تاريخ الثقافة، كما كان يستخدمه العلماء الألمان. والدكتور أبو زيد الذي نقل هذا الكلام عن بيدني حاول أن يؤكده ويبرهن عليه بقوله: إن تايلور نفسه كان يَعُدُّ الأنثروبولوجيا علماً تاريخياً في المحل الأول، وكان لذلك يهتم بتتبع نمو الثقافة أو الحضارة وتطورها من عصور ما قبل التاريخ حتى الأزمنة الحديثة. ويُضيف أبو زيد أن جميع مؤلفات تايلور تحمل في عناوينها الطابع التاريخي الذي يصبغ كل دراساته باستثناء كتابه الذي سجل فيه رحلاته إلى المكسيك، فكتابه الأول كان بعنوان «أبحاث في التاريخ القديم للجنس البشري» إلى كتابه الأساسي «الثقافة البدائية» الذي تضمن عنواناً فرعياً يوحي بطابعه التاريخي[1].

(١) محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، ص٦٢.

وهنا النقد والتشكيك جاء لكي يلفت النظر إلى التراجع الذي حصل لمفهوم تايلور، وأنه لم يعد بتلك المكانة المتفوقة بعض الشيء، التي كان عليها لزمن طويل، لدرجة أن بعض الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة أخذت تتجاهله، فمايكل كاريذرس لم يأتِ على ذكره مطلقاً في كتابه «لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟» وكاد إيجلتون يتغافله في كتابه «فكرة الثقافة» ولم يأتِ على ذكره إلا مرة واحدة لا غير، وبشكل عابر للغاية، وجاء في سياق نقدي له، حين كان يريد الحديث عمّن يجمل الثقافة على نحو غير محكم تماماً, وكان مثاله على ذلك تعريف تايلور، مع أنه وصفه بالشهير.

أما في الكتابات العربية فقد بقي تعريف تايلور على حاله دون تحريك أو تغيير، أو حتى اهتزاز لمكانته المتفوقة في كثير من هذه الكتابات، التي ما زالت تُبجل ذلك التعريف، وتبالغ في أوصافه، فهو في نظر الدكتور نصر محمد عارف، يعد حتى اليوم من أوفى التعريفات وأشملها، وما يزال يستخدم في معظم الكتابات الأنثروبولوجية.

وعَدَّه الدكتور معن زيادة من أشهر التعاريف وأكملها وأكثرها ضبطاً، ويرى فيه التعريف الجامع والمانع، كما يقول المشتغلون بالمنطق، لأكثر من نصف قرن. وقد التفت الدكتور زيادة إلى التغير الذي حصل في الموقف من تعريف تايلور، حيث عقب على الكلام الذي قاله بـ«أن تطوّر العلوم، والعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية بشكل خاص ألقى مزيداً من الأضواء على فهم الثقافة، ودفع إلى تعريفات جديدة، تعكس التحولات التي طرأت على ثقافة الإنسان، وبالتالي على مفهوم الثقافة، وعلى ضوء الدراسات المستجدة أصبح بمقدرونا أن نأخذ على تعريف تايلور عموميته، وطابعه الوصفي، وإهماله حركية وديناميكية الظاهرة الثقافية، إضافة إلى إجماله العلاقة بين الثقافة والمجتمع البشري الحامل لتلك الثقافة من جهة، والبيئة أو المحيط الخاص بتلك الثقافة من

جهة أخرى»[١].

تصدق هذه الملاحظات في الإجمال، وتحديداً إذا نظرنا إلى تعريف تايلور في نطاقه الثقافي العام، أما إذا نظرنا إليه في نطاقه الخاص، فتلك الملاحظات تصبح ليست بتلك الدقة. والنطاق الخاص هو الذي يكشف حقيقة التغير في الموقف من التعريف التايلوري، فبعد أن كان النظر لهذا التعريف على أنه تعريف عام للثقافة، وإجابة شاملة لسؤال: ما هي الثقافة؟ تحول النظر إليه على أنه إجابة خاصة، تتحدّد في نطاق خاص، هو نطاق الأنثروبولوجيا. ويمثل إجابة أنثروبولوجية لسؤال: ما هي الثقافة؟. بمعنى أنه تعريف يتحدد بمعارف وخبرات الأنثروبولوجيا، ويرتبط بالمجتمعات الصغيرة من حيث التعداد البشري، أو المساحة الجغرافية، أو من جهة شبكة العلاقات الاجتماعية أو ما يطلق عليها المجتمعات البدائية. وهذا ما يفسر صفة العموم في التعريف التايلوري الذي انتقده معن زيادة، في حين أن هذه العمومية تُعد شرطاً ضرورياً وممكناً في التعريف لانطباقه على المجتمعات الصغيرة والمعزولة. ومعظم المدائح والتبجيلات التي كانت تُقال عن التعريف التايلوري، صاحبته وانتقلت معه حين بدأ يتحدد نطاقه في الأنثروبولوجيا، حيث بات يُعَدُّ من أوفى وأجود وأشمل تعريفات الثقافة في الأنثروبولوجيا.

والحقيقة أن هذا التعريف قد أدى وظيفته، واستنفدت الحاجة منه في النطاق العام، ولم يعد يضيف جديداً أو تخلقاً في هذا النطاق، وكان مآله الطبيعي أن يرجع إلى بيئته التي جاء منها، وينتسب إلى مجاله الخاص، وهذا ما حصل فعلاً، وما كان ينبغي أن يحصل حسب قانون العام.

---

(١) معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، ص٣٠.

— ٣ —

ماذا أضافت الأنثروبولوجيا إلى الثقافة؟

لاشك في أهمية وقيمة ما أضافته الأنثروبولوجيا في مجال الثقافة والدراسات الثقافية. ولا أظن أن المشتغلين في الحقل الثقافي يشككون في ذلك، أو يقللون من أهمية تلك الإضافات. لكن قد يجادلون في المغالاة التي يصورها البعض على خلفية أن الأنثروبولوجيا، والأنثروبولوجيا الثقافية تحديداً، هي التي جعلت من الثقافة قضيتها الأساسية، واعتمدت عليها بوصفها مدخلاً رئيسياً في دراسة المجتمعات، وهي التي أعلت من شأن الثقافة، وواجهت الشكوك التي اعترضتها، وسعت لتحويل الثقافة إلى علم يستقل بذاته، وهذا لا يعني في نظر المجادلين أن الثقافة أصبحت حقاً وامتيازاً للأنثروبولوجيا.

وما أضافته الأنثروبولوجيا في مجال الثقافة يختلف ويتمايز عن إضافات العلوم الأخرى على تعدد وتنوع أقسامها ومجالاتها. فقد جاءت هذه الإضافات نتيجة معرفة وخبرة، وحصيلة تراكمات وتجريبات عرف بها حقل الأنثروبولوجيا، ولعل من الصعوبة حصر مثل هذه الإضافات وضبطها وتحديدها كاملة وعلى وجه الدقة. وليس هناك مبحث في الدراسات الأنثروبولوجية يُعنى بهذا الشأن في ضبط وتحديد مثل تلك الإضافات. لهذا فإن ما سوف أطرحه لا يُشكل حصراً بالتأكيد، وإنما هو محاولة للتعرف على بعض هذه الإضافات قدر الإمكان. والغاية من ذلك هو تكوين المعرفة بطبيعة هذه الإضافات ونوعيتها وسماتها، وحتى قيمتها وتأثيرها في مجالي الثقافة والأنثروبولوجيا. ومن هذه الإضافات:

أولاً: تحرير الثقافة من البيولوجيا

هذه المهمة جاءت لمحاولة إثبات أن الثقافة هي من خواص الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى. وعلى هذا الأساس فإن الثقافة ترتبط بعالم الإنسان،

وتنتمي إلى محيطه، وتتأثر ببيئته. وأكثر من عُرف بالدفاع عن هذه الفكرة مالينوفيسكي الذي ظل يكرر الحديث عنها في أبحاثه وكتاباته؛ لتأكيدها وإلفات النظر إليها.

وقد تحدّد تحرير الثقافة من البيولوجيا في ناحيتين: ناحية الاكتساب، وناحية الانتقال. والمقصود بالاكتساب، أن الثقافة لا تورث عبر العناصر والجينات الطبيعية والبيولوجية، أو عبر المؤثرات الفطرية والغريزية، وإنما هي تكتسب بوسائل وطرائق التنشئة والتربية والتعليم، ومن خلال عمليات التفاعل الاجتماعي المستمر. وبالتالي فإن العلاقة بالثقافة لها خاصية الإرادة والاختيار، بعيداً عن قوانين البيولوجيا التي لها خاصية الجبرية والإكراه.

والمقصود بالانتقال، أن الثقافة لا تنتقل من إنسان إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن جيل إلى جيل آخر، كما تنتقل إلينا الجينات والمورثات البيولوجية، وإنما عبر وسائط وطرائق لها طبيعة اجتماعية وثقافية، وبحاجة إلى اكتشاف واختراع. وقد أثبت الإنسان منذ تاريخه الموغل في القدم، أنه قادر على اكتشاف هذه الوسائط والطرق، ليس هذا فحسب، بل كان مبدعاً بدرجة عالية من التفوق في اكتشاف واختراع مثل هذه الوسائط والطرق، التي برهنت على مقولة الإنسان الذكي. أي أن الإنسان لم يكن ينقصه الذكاء منذ وجوده على الأرض، بخلاف ما يصوره البعض من أن الإنسان كان همجياً وبربرياً في سابق عهده القديم.

وعن هاتين الناحيتين الاكتساب والانتقال، في الثقافة يقول العالم هوبل: «إن السلوك المكتسب بصفة عامة، يعتبر هاماً وضرورياً في تعريف الثقافة. وعلينا عند تحليل الثقافة أن نحذف كل ما هو بيولوجي أو موروث من مفهوم الثقافة؛ لأنها أي الثقافة هي مجموع التجديدات الاجتماعية، والتي يمكن اعتبارها في النهاية بمثابة الإرث الاجتماعي، الذي ينتقل عبر الأجيال المتلاحقة عن طريق

التنشئة والاكتساب الثقافي المستمر»[١].

وفي نطاق العلاقة بين الثقافة والبيولوجيا، هناك نظريتان، واحدة لها علاقة بالإنسان، والثانية لها علاقة بالمجتمع.

النظرية الأولى: منطق هذه النظرية يفيد أن الإنسان يولد بيولوجياً، وهذه الولادة تمثل مرحلة الإنسان الأولى، وبعدها تبدأ مرحلة الثقافة التي تنقل الإنسان من المرحلة البيولوجية، إلى مرحلة التخلق بالصفات المعنوية والروحية، حيث تقوم الثقافة بدور تهذيب الغرائز البيولوجية، وتوجيه الرغبات الطبيعية، وبهذا المعنى تكون الثقافة هي التي تكسب الإنسان جوهراً وكينونة ومعنى.

وفي هذا الصدد يذكر الدكتور أبو زيد، أن عدداً كبيراً من الأنثروبولوجيين الثقافيين المحدثين، يرون أن أية نظرية متماسكة متكاملة عن الثقافة، يجب أن تحاول الكشف عن علاقة الثقافة بطبيعة الإنسان البيولوجية والنفسية. وأنه لا يكفي بالتالي دراسة الثقافة على أنها شيء مستقل ومتمايز، أو على أنها نسق مغلق، بمعنى أنه لا يمكن فهمها عن طريق دراستها في علاقتها بغيرها من الظواهر الثقافية مع إغفال مسألة التعرف على أصلها إغفالاً تاماً.

النظرية الثانية: منطق هذه النظرية يفيد أن الاختلاف في مستويات التقدم والتحضر في المجتمعات الإنسانية، لا يرجع إلى أسباب ذاتية وطبيعية تميز هذه المجتمعات من غيرها، بحيث يكون التقدم حقاً وامتيازاً لها دون غيرها، فمقومات الإبداع والعبقرية، كما يقول تيرجو موجودة ومنتشرة بين جميع العناصر البشرية، وأن تنمية المواهب الإنسانية تعتمد على الفرص المتاحة للتعليم، والظروف المحيطة بكل مجتمع، لذلك والكلام لتيرجو فإن التفاوت بين

(١) المدخل إلى الأنثروبولوجيا، الدكتور وسام العثمان، دمشق، الأهالي للطباعة، ٢٠٠٢م، ص٢٣. نقلاً عن: Hoeble, E.A: The nature of crlture, In shapiro, H.L -ed- ..Man, cultureand Society, new york, ١٩٦٠, P. ١٩٨

المجتمعات لا يرجع لأسباب وراثية، وإنما للاختلاف في التجارب والظروف المهيأة للتعليم[١].

وإذا كانت فكرة تحرير الثقافة من البيولوجيا تبدو لنا اليوم فكرة سهلة وبسيطة فإنها في مقاييس ذلك الوقت تعد فكرة ناضجة ومهمة.

ثانياً: إحلال فكرة الثقافة مكان فكرة السلالة

في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، ومطلع القرن العشرين كانت السلالات البشرية ـ كما يقول كاريذرس ـ هي الموجودات الحقيقية في رأي علماء الأنثروبولوجيا خصوم فرانز باوس، وذهب هؤلاء إلى أن السلالات هي جذور الفوارق الخاصة بالقدرة العقلية والأخلاقية بين الجماعات. غير أن باوس وتلامذته رفضوا بشدّة فكرة السلالات، وطرحوا بياناً مغايراً. يدافع هذا البيان عن فكرة الثقافة في مقابل فكرة السلالة المرذولة حسب وصف كاريذرس.

ومن المحاولات التي تُذكر في هذا الشأن، ما أثبته ودافع عنه عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي الشهير كلود ليفي شتراوس، الذي طالب بالمحافظة على تنوع الثقافات في عالم يصفه بأنه مهدد بالرتابة والتماثل، والاعتراف لجميع الأعراق بالمساهمة في التاريخ الإنساني، وفي بناء الحضارة الإنسانية، وأن من العبث حسب رأيه، تكريس الطاقة والجهد للبرهنة على تأكيد التفوق أو الدونية الثقافية لعرق على باقي الأعراق والأخرى.

والحقيقة التي تفرض نفسها ـ كما يُضيف شتراوس ـ هي أن تنوع الثقافات الإنسانية أكبر بكثير، وأغنى من كل ما نحن مهيَّؤون لمعرفته على الإطلاق. وحين يريد شتراوس أن يبرهن على أن تنوع الثقافات ليس ناشئاً من تنوع الأعراق، يقول: «إن ثقافتين أنتجهما أناس ينتمون إلى العرق نفسه يمكن أن

---

(١) مصدر نفسه، ص٣٤.

تختلف بقدر ما تختلف ثقافتان تعودان لأناس ينتمون لمجموعات عرقية متباعدة وربما أكثر منها»[١].

وبهذا تكون الثقافة قد ساهمت، ومن خلال الأنثروبولوجيا في الحد من تأثير وتقادم فكرة السلالة، التي كان لها دور في تكريس اتجاهات مضادة للنزعة الإنسانية، لهذا يمكن أن يُعَدَّ هذا التطور انتصاراً أخلاقياً للثقافة.

ثالثاً: الاهتمام بتاريخ الثقافة

اهتمت الأنثروبولوجيا بتاريخ الثقافة، وتطبيق منهج التأويل التاريخي في دراسة الثقافات، حتى كادت تُعد علماً تاريخياً. حيث ظهر جدل بين الأنثروبولوجيين في هذا الشأن، دفع البعض إلى آراء متشددة، كالذي ذهب إليه ميتلند بقوله: إنه سوف يتعين على الأنثربولوجيا في القريب العاجل أن تختار بين أن تصبح تاريخاً، أو لا تصبح شيئاً على الإطلاق. وقد جاء هذا الرأي نتيجة الصبغة العامة التي كانت تميز التفكير الأنثروبولوجي في القرن التاسع عشر، حيث كانت صبغته تاريخية.

ويرى الدكتور أبو زيد أن هذا الاهتمام التاريخي ناشئ إلى حد كبير من تصور العلماء للثقافة على أنها حصيلة النشاط البشري، وقبولهم بالتالي فكرة استمرار الثقافة عبر الزمن. وينقل أبو زيد رأي العالم الأمريكي فرانز بواس، الذي كان من أكبر أنصار الاتجاه الوظيفي، إلا أنه اتَّجه نحو المنحى التاريخي، لأنه يرى أن الثقافات ليست في حقيقة الأمر إلا حصيلة لنمو تاريخي معين، يجب أن يلم به الباحث ليتمكن من فهم الثقافة فهماً دقيقاً[٢]. وكل ثقافة حسب رأي بواس لها ذاتيتها، وتمتاز بخصائص وسمات خاصة بها، تتكشف بمعرفة تاريخ

---

(١) انظر كتاب: العرق والتاريخ، كلود ليفي شتروس، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٨م، ص٧ - ١٠.

(٢) محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، ص٥٧.

هذه الثقافة. لهذا يعتقد بواس أن كل ثقافة لها تاريخ فريد يميزها عن غيرها من الثقافات الأخرى.

وبهذا تكون الأنثروبولوجيا الإطار المعرفي الذي تحددت فيه العلاقة، أو نمطاً مهماً من هذه العلاقة بين الثقافة والتاريخ، ورسخت هذه العلاقة وبرهنت عليها بمعارفها وخبراتها وتجريباتها. وكشفت من جهة أخرى عن حاجة الثقافة إلى التاريخ، الحاجة التي استعانت بها الأنثروبولوجيا الثقافية في تدعيم اتجاهاتها، وتأكيد مكانتها، وتماسك هويتها. يضاف إلى ذلك أن الأنثروبولوجيا فتحت أفقاً في الاهتمام بالتاريخ الثقافي، يكون النظر فيه ليس للأشخاص أو الوقائع والحوليات وإنما إلى الثقافة.

رابعاً: الثقافة ودينامية الانتشار

لقد برهنت الأنثروبولوجيا على أن الثقافة لا تعرف السكون، وإنما هي في حركة دائمة، وبصورة غير مرئية أحياناً. ولا تتقيد الثقافة بمكان، أو تتحدد بزمان، وإنما هي في حالة تفلت وانتشار. وتنطبق هذه الخاصية على جميع الثقافات، لكنها تختلف وتتفاوت من جهة سرعة الانتشار وقوته ونوعيته.

ولأهمية هذه القضية في الدراسات الأنثروبولوجية، تحولت إلى اتجاه عرف بالاتجاه الانتشاري. وهو الاتجاه الذي يربط الثقافات في المجتمعات الإنسانية بعلاقات مشتركة. ويحاول تفسير الثقافة على هذا الأساس، بالعودة إلى الثقافات الرئيسة التي حظيت بالامتداد والانتشار، ووصلت إلى مجتمعات كثيرة ومتباعدة. كما يحاول هذا الاتجاه التعرف على دينامية الانتشار في الثقافات، وتوثيق هذه الظاهرة، والاستدلال عليها، والكشف عن قيمتها وتأثيرها.

وقد أكدت هذه الظاهرة على حقيقة شديدة الأهمية، وهي حقيقة التفاعل بين الثقافات، وأن الثقافات تتبادل التأثير فيما بينها كسباً وعطاءً، على مستوى الأفكار والتصورات والمقولات تارة، وعلى مستوى القيم والمبادئ والأخلاقيات

تارة ثانية، وعلى مستوى الملامح والسمات والاتجاهات تارة ثالثة.

وهذا يعني أن الثقافات في حركتها وتطورها، هي نتاج عملية تفاعل وامتزاج بين عوامل ذاتية ترتبط بالثقافة نفسها، وعوامل خارجية ترتبط بالتفاعل مع الثقافات الأخرى. ولهذا يُقال إن الثقافات لا تعرف الحدود فيما بينها، تلك الحدود التي نعرفها ونرسمها ونقوم بحراستها والدفاع عنها. والذي كان يتغير باستمرار في تاريخ الثقافات، ويؤثر في دينامية الانتشار فيها، هو تغير الوسائط والطرائق، فقديماً كانت الثقافات التي تجاور البحار والأنهار هي الأكثر تعرضاً لاستقبال مؤثرات الثقافات الأخرى، أما اليوم فقد تعددت تلك الوسائط وتطورت بصورة مذهلة للغاية، وما زالت تتطور وتتقدم.

خامساً: الكشف عن التشابه بين الثقافات

منذ وقت مبكر التفت علماء الأنثروبولوجيا إلى ظاهرة التشابه بين الثقافات، مع أن هذه الثقافات تنتمي إلى مجتمعات متعددة ومختلفة من أبعاد عديدة، دينية وثقافية، لغوية وعرقية، جغرافية وتاريخية. وقد استوقفت هذه الظاهرة اهتمام الأنثروبولوجيين الذين وجدوا فيها ما يغري البحث، ويساعد على تطوير الفهم لفكرة الثقافة، وفحص بنياتها الداخلية، وحركياتها الخارجية.

ومع اتساع الاهتمام بهذه الظاهرة، تعددت وجهات النظر عند الأنثروبولوجيين، وانقسمت إلى اتجاهات مختلفة. فهناك من يرجع هذه الظاهرة إلى التشابه في العقل البشري، الذي يعمل بالطريقة نفسها في الظروف المتشابهة، ويذهب إلى هذا الرأي تايلور ويطلق على هذا التشابه الوحدة النفسية للجنس البشري، فكل المجتمعات حسب رأيه لها القدرات العقلية نفسها، وعندما تواجه هذه المجتمعات معضلات متشابهة فإنها تصل إلى معالجات متشابهة.

وهناك من يرجع التشابه بين الثقافات إلى تأثير ثقافة واحدة على جميع الثقافات الإنسانية الأخرى، وهذه الثقافة هي الثقافة المصرية القديمة التي

استطاعت الانتشار إلى جميع دول العالم. ويذهب إلى هذا الرأي العالم إليوت سميث الذين كان متخصصاً في دراسة الآثار المصرية القديمة. فالمصريون القدامى حسب رأيه هم أصحاب الفضل في الإبداعات والاختراعات الثقافية، التي كانت أساس كل الحضارة الإنسانية، لما امتاز به المصريون من قدرات إبداعية خارقة من جهة، ولتمكنهم من الوصول إلى آسيا والقارات الأخرى من جهة ثانية. وقد اعتمد سميث في تكوين هذا الرأي على الآثار التي تم العثور عليها في جهات كثيرة من العالم، وكانت تشبه في جزئياتها وتفصيلاتها الآثار المصرية[1].

وهناك من يرجع ذلك التشابه ليس إلى ثقافة واحدة، أو مركز حضاري واحد، وإنما إلى عدد من الثقافات لعبت دور المراكز الثقافية المحورية في التأثير على باقي الثقافات الأخرى. إلى جانب من يرجعها إلى التأثير المتبادل بين الثقافات والمجتمعات الإنسانية. ويمكن النقاش في هذه الآراء، ولعل أصوب رأي هو الجمع بينها.

وهذا التشابه بين الثقافات أوصل علماء الأنثروبولوجيا إلى فكرتين متعارضتين، دارت حولهما نقاشات جادة، بين من يرى أن هذا التشابه يكشف عن وجود قوانين كلية تحكم الثقافة الإنسانية، وتسيرها نحو مراحل ثابتة من التطور بطريقة متتابعة وحتمية، تجعل من ثقافة كل مجتمع مهما كانت هويته ومكوناته أن تسلك مساراً واحداً، وسياقاً ثابتاً متعاقب المراحل. وبين من اعترض بشدّة على هذه الفكرة، كالرأي الذي اشتهر به فرانز بواس بأن ليس هناك صيغة واحدة وثابتة للتطور الثقافي، تنطبق على جميع المجتمعات دون استثناء في الماضي والحاضر. ولا شك في صواب هذا الرأي، لأن الثقافات لا تخضع لقانون المنطق الجبري.

---

(١) المدخل إلى الأنثروبولوجيا، ص ٢٧.

سادساً: المقارنة بين الثقافات والأنماط الثقافية

من أكثر ما تميز به علم الأنثروبولوجيا، ولعل ما برع فيه أيضاً، اهتمامه بالمقارنة بين الثقافات على اختلاف تنوعها، وهكذا بين الأنماط الثقافية على ما بينها من تفاوت وتباين. وقد ظلت هذه المهمة الأكثر قرباً وتناغماً مع الأنثروبولوجيا، وكشفت عن قيمة هذا العلم الذي يكاد ينفرد بهذه المهمة. وفي نطاق هذه المهمة تبلورت معارفه وخبراته، والقسم الأعظم منها، إلى أن أصبحت هذه المهمة في نظر البعض تمثل الغاية الحقيقية من الأنثروبولوجيا. فحين يناقش العالم الأمريكي كروبر هوية ومهمة الأنثروبولوجيا التي دار حولها جدل طويل آنذاك، ينتهي إلى القول بأن الهدف الأساسي للأنثروبولوجيا هو التمييز بين النماذج والأنماط الثقافية المختلفة، وليس الوصول إلى التجريدات العامة أو القوانين.

وهنا ما انتهى إليه أيضاً روبرت بوروفسكي، الذي اعتقد أن علم الأنثروبولوجيا يتضمن في جوهره مقارنة وتحليلاً لأوجه الاختلاف والتماثل في الثقافات. وأشار إلى هنا الرأي كاريذرس الذي حاول التشكيك فيه رغبة منه في إظهار الأنثروبولوجية الاجتماعية التي ينتمي ويتحيز إليها، على أنها الأكثر إقناعاً. فقد خصص الجزء الأكبر من كتابه «لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟» لقضية تفيد - حسب قوله - أن علم الأنثروبولوجيا لابد له أن يتجاوز الفكرة العامة عن مهمته التي تحددت بأنها ترجمة الثقافات، وذلك بأن يكون الهدف هو غرس أسلوب أكثر تاريخية، وخلق وعي أكثر حدة بالتحول في الحياة البشرية[1].

ومن الدراسات التي يُبجلها علماء الأنثروبولوجيا، والتي حاولت تأكيد مهمة الأنثروبولوجيا في المقارنة بين الثقافات، كتاب العالمة الأمريكية روث

---

(١) لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟، ص٢٨١.

بنيديكت «أنماط الثقافة».

سابعاً: التعامل مع الثقافة بوصفها وجوداً حقيقياً

لعلّ الأنثروبولوجيا من أكثر العلوم الاجتماعية التي حاولت أن تبرهن على وجود حقيقي للثقافة، وتعطي الثقافة صفة الوجود الحقيقي. وتعاملت مع الثقافة بهذا المستوى من الوضوح، بعيداً عن التعقيدات والغموض، وتصوير الثقافة، وكأنها تنتمي إلى عالم لا يمكن وصفه وتحديده وإدراكه على صورة معينة، كالهيولى التي لا وصف لها ولا رسم ولا حدّ.

ويظهر مثل هذا الغموض في حديث توماس إليوت عن الثقافة، حين يقول: «الثقافة لا يمكن أن تكون واعية كل الوعي، إن فيها دائماً أكثر مما نعيه، ولا يمكن تخطيطها لأنها هي أيضاً الأساس اللاواعي لكل ما نقوم به من تخطيط»[1]، أو حين يقول: «إن الثقافة لا يمكن إبرازها إلى الوعي كاملة، والثقافة التي نعيها كل الوعي لا تكون أبداً كل الثقافة، فالثقافة الفاعلة هي تلك الثقافة التي توجِّه مناشط أولئك الذين يستخدمون ما يسمونه هم بالثقافة»[2]. وما توحي به هذه الأقوال وغيرها من هذا النسق، أن من الوهم فهم الثقافة، وتعريفها وإدراكها، ومن يدَّعي ذلك يكون واهماً.

في حين لا مكان لهذا الوهم، أو لهذه الطريقة من التعامل مع الثقافة عند الأنثروبولوجيين الثقافيين، الذين ينزعون في الغالب الأعم كما يقول كاريذرس، للنظر إلى الثقافة بوصفها واقعاً مستقلاً، ويرى أن الأنثروبولوجيين لديهم ميل إلى أن يقطعوا شوطاً ربما طويلاً أبعد مما تسمح لهم به الشواهد والبراهين، فيضفون على الثقافة وجوداً حقيقياً، وقوة سببية مستقلة. والذين يرجعون إلى الدراسات الأنثروبولوجية يتعرفون على الثقافة بطريقة فيها من الوضوح ما لا يجدونه في

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ص١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٣.

الحقول الأخرى، وتتكشف لهم العديد من الفروقات في طرائق النظر إلى الثقافة.

ثامناً: تحليل الثقافة في المجتمعات البدائية

إذا كانت الأنثروبولوجية انفردت بشيء عن باقي العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، فهو اهتمامها بدراسة وتحليل الثقافات في المجتمعات البدائية. فالأنثروبولوجيا هي العلم الذي يكاد يتخصص في دارسة المجتمعات البدائية، وفي هذا المجال تبلورت خبراته، وتراكمت معارفه ونضجت منهجياته، وتحددت تجريباته. كما أنه العلم الذي وثّق لنا تاريخ تلك المجتمعات، وكتب تاريخاً لها، وعرّفنا بها، وكشف عن قيمة هذا النشاط، وأهمية التواصل مع تلك المجتمعات. وقد وجد علماء الأنثروبولوجيا كما يقول الدكتور أبو زيد، جاذبية في دراسة هذه المجتمعات، وحسب قوله : «فليس من شك في أن للشعوب البدائية أهمية وجاذبية، خاصة بالنسبة لكل من يتأمل أو يبحث في طبيعة الإنسان والمجتمع»[١].

وقبل الأنثروبولوجيا كان مصدر الاهتمام بتلك المجتمعات يأتي عن طريق الرحالة والمبشرين المسيحيين وبعض الإداريين في المستوطنات الاستعمارية. وما قدمه هؤلاء كان عبارة عن مشاهدات عامة، أو تقارير خاصة، أو تحليلات تخدم سياسات معينة. ولم تكن الثقافة في صلب اهتمامهم، إلا بقدر ما تتصل بتلك الغايات والضرورات التوظيفية، إلى أن جاءت الأنثروبولوجيا وأصبحت العلم الذي نهض بطريقة منظمة لتكوين المعرفة بثقافات تلك المجتمعات، والكشف عن مصادر تلك الثقافات، وطبيعة مكوناتها وملامحها وعلائقها، والعلاقات المتبادلة بين الثقافة والنظم والإنساق الاجتماعية.

هذه بعض الإضافات المهمة للأنثروبولوجيا في مجال الثقافة، التي توثق العلاقات بين الأنثروبولوجيا والثقافة من جهة، وتجعل من الأنثروبولوجيا حاجة

(١) محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، ص١٩٩.

ملحة للثقافة من جهة أخرى.

— ٤ —

ملاحظات ونقد

لعل الأنثروبولوجيا من أكثر المعارف والعلوم الاجتماعية والإنسانية التي تعرضت للنقد والهجوم، وصاحبتها الشكوك منذ نشأتها، وظلت تلازمها لزمن طويل. فالأنثروبولوجيا هي العلم الذي كانت ولادته ولادة شبهة؛ حيث ارتبطت هذه الولادة بالمعامل الاستعمارية، وعُدّت الأنثروبولوجيا على أنها علم ملحق بالنظام الاستعماري الذي يخدم برامجه ومشاريعه الاستعمارية، وتحدد موضوع هذا العلم ومجاله، بمجتمعات المؤسسة الاستعمارية. وهذه حقيقة ثابتة لا يجادل فيها الأوروبيون أنفسهم، وهم الذين اعترفوا بهذه الحقيقة ووثقوها، وتواترت عنهم، وعن غيرهم الكتابات والشهادات التي لا تضع مكاناً للشك في هذا الشأن. ولسنا بحاجة إلى التوغل في تفاصيل هذه الحقيقة، أو الإسهاب في الحديث عنها. والذي يعنينا وما نحن بصدده هو تلك الملاحظات التي ترتبط بعلاقة الأنثروبولوجيا بالثقافة، ومن هذه الملاحظات:

أولاً: تصنف الأنثروبولوجيا على أنها من العلوم الاجتماعية التي ساهمت منذ وقت مبكر في تعريف الثقافة، التعريف الذي كان له أثر في تكوين المعرفة بفكرة الثقافة، وخصوصاً التعريف الذي قدمه تايلور. وغالباً ما تتصف التعريفات وهكذا المفاهيم والتصورات، في بدايات نشأتها بطابع العمومية، وهذه حالة طبيعية تصدق على مختلف أقسام العلوم، ولا تمثل نقصاً أو ضعفاً. لأن الانتقال من العام إلى الخاص بحاجة لزمن من التطور والتراكم والنضج، وهو انتقال ضروري ولكن بفعل قانون الحركة وليس آلياً أو طبيعياً.

والملاحظ على الأنثروبولوجيا أنها أعطت المعنى العام والواسع للثقافة، ولعل هذا المعنى العام كان ضرورياً أو مفيداً في وقته، لكنه ليس فعالاً إذا بقي على

هذه الحال دون حركة نحو المعنى الخاص، والذي يقصد به المعنى الأكثر ضبطاً وتحديداً.

والمقصود بالمعنى العام للثقافة أن الأنثروبولوجيا تدمج كل شيء بالثقافة، من الدين إلى المعرفة والاقتصاد والأخلاق والسياسة والفن والعرف والقانون، ولا تكاد تترك شيئاً خارجاً عنها. وهو المعنى الذي ظهر متجلياً في تعريف تايلور للثقافة. التعريف الذي ساهم بقوة في تشكيل فكرة الأنثروبولوجيا للثقافة، وقد أدّى هذا المعنى الأنثروبولوجي للثقافة وظيفته، وكان مهماً ولافتاً في وقته، وبقيت له وظيفته الخاصة التي تتحدد في نطاق الأنثروبولوجيا.

وهذه الملاحظة من أكثر الملاحظات التي استوقفت انتباه الكثيرين لشدّة وضوحها، لدرجة أن البعض بات يسخر من ذلك المعنى الواسع للثقافة الذي يتسع لكل شيء مهما علت مكانته، ومهما دنت. ونقل مثل هذه السخرية لويس دوللو مستشهداً بقول عالمة الأجناس مرغاريت ميد «إن كلمة الثقافة لا تعني التقاليد الفنية والعلمية والدينية والفلسفية في مجتمع معين، وإنما هي أيضاً تقنياته الخاصة، وأعرافه السياسية، وآلاف الاستعمالات التي تميز حياته اليومية، مثل طرق تحضير واستهلاك الأطعمة، ونمط إرقاد الأطفال الصغار، وطريقة تعيين رئيس المجلس، وأصول إعادة النظر في الدستور»[١]. فالثقافة التي تكون بهذا المحتوى من الاتساع، فإنها لا يمكن أن تُعَرَّف أو تُحَدَّد، كما لا معنى للحديث عن الثقافة التي تعني كل شيء.

ثانياً: يرتبط مفهوم الثقافة في منظور الأنثروبولوجيا، بالمجتمعات البدائية، وهو مفهوم خاص بتلك المجتمعات، ويتناغم مع طبيعة مكوناتها وملامحها وكامل خصوصياتها. فالأنثروبولوجيا ـ كما يقول عنها أبو زيد ـ هي المعرفة المنهجية المنظمة عن المجتمعات البدائية. وقد جاءت لهذه المجتمعات، ومن

---

(١) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية، ص٨٩.

أجلها. والرؤية التي شكلتها الأنثروبولوجيا عن الثقافة إنما تُعنى بحاجات وضرورات تلك المجتمعات، ولا تُعنى بحاجات وضرورات المجتمعات ما بعد البدائية، أو المجتمعات الحديثة والمتقدمة. ولعلّ التوصل إلى هذه الملاحظة كان بداية القطيعة، وتغيير المنحنى في العلاقة مع الأنثروبولوجيا وفكرتها عن الثقافة. وهذا التغير في الموقف من الأنثروبولوجيا كان مؤثراً في تحريك وتطور مفهوم الثقافة.

وحين يحاول سيرج لاتوش نقد المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة، يرى أن الثقافة في المجتمعات السابقة للعالم الحديث تغطي كافة جوانب نشاط الإنسان؛ لأن هذه المجتمعات حسب رأيه تجهل تماماً ما الاقتصاد، وتجعل من المجال الاقتصادي منتظماً في الكل الثقافي، ويكون صنواً لهذه الاستجابة الشاملة لتحدي الكينونة[1].

وقد فتحت هذه الإشكالية مجال المقارنة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، في سعي لتحديد صورة المجتمع الذي يتواصل معه كل علم من هذين العلمين. فعندما صنفت الأنثروبولوجيا على مجال المجتمعات البدائية، صنف علم الاجتماع على المجتمعات الحديثة. ولهذا يرى توماس إليوت أن الأنثروبولوجيا إذا حاولت النظر إلى المجتمعات التي بلغت درجة عالية من النمو، كالذي وصلت إليه المجتمعات المعاصرة، فعلينا حسب قوله أن ندخل الأنثروبولوجيا في علم الاجتماع. والفارق في مجال الدراسة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع حسب رؤية أبي زيد، أن الأنثروبولوجيا تكرّس معظم اهتمامها للمجتمعات البدائية، وحين يتكلم الناس عن علم الاجتماع فإنهم يعنون به على العموم دراسة مشكلات أو مسائل معينة في المجتمعات المتحضرة.

ثالثاً: لقد ربطت الأنثروبولوجيا الثقافة بسياسات ومشاريع سياسية متحيزة

---

(١) تغريب العالم، سيرج لاتوش، ص٤٤.

وتوظيفية، وذلك حين خضعت الأنثروبولوجيا إلى معامل النظام الاستعماري، وأصبحت العلم المفضَّل للدراسة الحقلية، وللتحكم في إدارة وتوجيه المجتمعات المستعمرة، وكيفية التأثير فيها، وتحويلها إلى مجتمعات تابعة، ومستوطنات هامشية، ومدارات حزينة. لهذا فقد كانت الأنثروبولوجيا العلم الذي حاول السيطرة على الثقافة وضبطها، وتحويلها إلى منهجيات من أجل تكوين المعرفة بالمجتمعات الخاضعة تحت هيمنة القوى الاستعمارية، والكشف عن أسرار هذه المجتمعات، وتفكيك النظم الاجتماعية فيها، وتحليل تصوراتها وعقائدها وأساطيرها وفنونها. وجميع هذه المهام كانت توظف بشكل أساسي لضرورات ومقتضيات النظام الاستعماري، وليس لضرورات ومقتضيات تلك المجتمعات المستعمرة. لأن من يقوم بهذه المهام هم باحثون أو إداريون ينتمون إلى مجتمعات النظام الاستعماري، ولا يمتون بصلة لمجتمعات الدراسات الحقلية. وغالباً ما يكون هؤلاء مكلفون إما مباشرة من الإدارات الاستعمارية، وإما عن طريق جامعات ومعاهد مرتبطة بتلك الإدارات الاستعمارية.

وبهذه النشاطات والغايات تكون الأنثروبولوجيا قد ساهمت في تجريد الثقافة من مكوناتها الأخلاقية، وجعلتها تحت هيمنة السياسة. وإذا كان هناك من يجادل في هذا النقد، فهذا الجدل ممكن لوجود استثناءات خارجة عن ذلك النسق المنهجي، ولا يفترض من هذه الاستثناءات أن تشكك في صحة ذلك النقد الذي يأخذ بجانب الكثرة الغالبة، وليس القلة الاستثنائية.

رابعاً: لقد تعاملت الأنثروبولوجيا مع المجتمعات التي قامت بدراستها ووصفتها بالبدائية، وكأن هذه المجتمعات أشبه ما يكون بمختبرات بشرية كغيرها من المختبرات الأخرى التي توظف للدراسة والبحث والتحليل، ولاختبار وتجريب فرضيات ونظريات، وأعطيت هذه العملية تسمية الدراسة الحقلية. التسمية التي تفضح طبيعة الدور الذي تنهض به الأنثروبولوجيا وكأنها تتعامل مع طبيعة مختلفة من البشر، أو مع نوع من البشر أقل درجة من الآخرين، الذين

يصلحون أن يجرب عليهم الدراسة الحقلية بوصفهم بدائيين، أو أنهم غرباء عن الآخرين، أو أنهم أشبه ما يكونون بالكائنات الطبيعية غير البشر.

وحين يصوّر جيمس كليفور - الذي يصفه كاريذرس بمؤرخ علم الأنثروبولوجيا - الثقافة في تلك المجتمعات يَعدُّها كما لو أنها من الأنواع الطبيعية، شأنها شأن تصورنا - حسب قول كليفور - لكيانات العالم الطبيعي، مثل أنواع النبات، وأنواع الحيوانات وأنواع المعادن، بوصفها أنواع طبيعية[1].

لهذا يمكن وصف النظرة الثقافية التي شكلتها الأنثروبولوجيا عن المجتمعات البدائية، على أنها نظرة متعالية وفوقية، وتنتهي إلى تأكيد وجود مجتمعات بدائية، ومجتمعات أخرى متقدمة، وترسيخ الشرخ الفاصل بينهما. لهذا فإن أمام الأنثروبولوجيا مهمة أخلاقية هي تغيير مثل هذه السمعة.

---

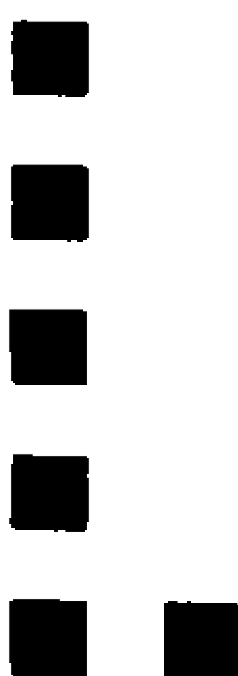
(١) لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟، ص٤٠.



الفصل السادس

الثقافة والسياسة

تجليات العلاقة وأنماطها



— ١ —

هل توجد نظرية في العلاقة بين الثقافة والسياسة؟

لا يكتمل الحديث عن الثقافة دون الاقتراب من تحديد أنماط علاقتها بالسياسة. العلاقة التي لا ينفك الحديث عنها قديماً وحديثاً، في معظم أو جميع الكتابات التي عالجت موضوع الثقافة، أو التي حاولت تكوين رؤية أو فكرة عنها.

ودائماً كان الباعث موجوداً في الحديث عن هذه العلاقة، لكنه باعث يتغير ويتجدد من زمن إلى آخر، وتتغير معه صورته وقوته، وذلك لشدة التعقيد والالتباس الذي أصاب هذه العلاقة، وشدة الجدل والحراك فيها.

ومع أنّ الكتابات التي تُصنف على هذا المجال، قد توسّعت في الحديث عن هذه العلاقة وتراكمت، إلا أنها لا تجزم في التوصل لنظرية ثابتة تساهم في ضبط هذه العلاقة بين الثقافة والسياسة، وفي السيطرة عليها وتحريكها ضمن قواعد وأصول لا تحيد عنها أو تخرج عليها. ولم أجد بين هذه الكتابات التي تمكنت من الاطلاع عليها، نظرية يمكن الرجوع إليها في هذا الشأن، أو نظرية يُشار إليها وتُتابع باهتمام. كما لم أجد بين الكتّاب المشتغلين في حقل الثقافة والدراسات الثقافية، من يدعي أنه صاحب نظرية في هذا المجال.

وما وجدته كان مُخيِّباً بعض الشيء، فتوماس إليوت خصّص فصلاً في كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة»، حول الثقافة والسياسة، ولم يأت بما هو

جدير بالتأمل والنظر، بل كان ضحلاً وقليل الجدوى. وهكذا الحال مع لويس دوللو الذي خصص فصلاً بعنوان: الثورات الثقافية في القرن العشرين، في كتابه «الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية»، واعتبر أن العلاقة بين الثقافة والسياسة هي أولى هذه الثورات، التي سببت حسب رأيه اضطرابات في الثقافة، وفي طرق اكتسابها، وغيرت النظرة إلى الثقافة بكاملها. مع ذلك فإنه حين يتحدث عن العلاقة بين الثقافة والسياسة يكون مملا وشديد العمومية، ولا يقترب كثيراً من جوهر هذه العلاقة، أو من مناطق وحدود النزاع فيها. إلى جانب كتابات أخرى، لم تُظهر تميزاً مهمًا حول هذه العلاقة.

وليست المشكلة بالتأكيد في وجود النظرية أو عدمها، النظرية التي تضبط أو توازن أو تفصل بين مجال الثقافة ومجال السياسة. ولعل عدم وجود مثل هذه النظرية، يكشف عن مدى الصعوبة التي تعترض بناء نظرية في هذا الشأن يمكن الالتزام بها، والاحتكام والرجوع إليها. ولا أظن أن هذه المسألة كانت غائبة عن الأذهان، أو بعيدة عن الإدراك والخيال، وإنما لعدم تركيز الاهتمام نحو هذه المسألة، بالشكل الذي يجعل منها موضع اختصاص.

ولهذا لم يُعرف بين الكتاب والباحثين من استحوذت هذه المسألة على اهتمامه، وعُرف بهذا الاهتمام وتميز به عن أقرانه، وقدّم نظرية يمكن أن تكون مرجعاً في النظر لهذه المسألة.

والمطروح في هذا الشأن هو مجرد أفكار وتصورات، لا تكاد تتجاوز إطار الجدل والسجال، الذي وقفنا عنده ولم نبرحه، بدل أن يكون هذا الجدل والسجال معبراً عن مرحلة ما قبل النظرية، وممهّداً ومخصبّاً لها، ومحفّزاً على السعي نحوها. لا بمعنى أن النظرية تأتي كبديل عن الجدل والسجال، ولإطفائه وإخماده، وإنما بمعنى أنها تأتي كتطوير لذلك الجدل والسجال، والارتقاء المعرفي به، وإعطائه درجة من الوضوح والثبات، وإخراجه من دائرة القلق والتطاحن، الذي قد ينتهي إلى حالة من الفوضى والاضطراب. كما أن من الصعب تحديد بداية لتاريخ

هذه الإشكالية بين الثقافة والسياسة، والتي دائماً ما تصور في الكتابات الثقافية على أنها إشكالية قديمة، دون تحديد لهذا القدم من حيث العصر والزمان. بمعنى في أي عصر أو زمان بدأت هذه الإشكالية، وعرفت ودخلت مجال التداول، وتحددت بهذا الوضع، وبهذه الأوصاف والتسميات. والقدر الذي يمكن أن يعرف، ويمكن الحديث عنه في شأن هذه الإشكالية، هو أن السياسة هي التي اقتحمت على الثقافة مجالها، ويذهب إلى هذا الرأي لويس دوللو الذي يبدو له ـ كما يقول ـ أن امتداد السياسة إلى الحياة الثقافية هو الذي ظهر في بداية الأمر، وقد أدّى ذلك إلى تدخل السلطات العامة في القضايا التي لم يكن لها عليها سلطان حتى ذلك الحين[1]. وحتى هذا الامتداد والاقتحام من السياسة على الثقافة، من الصعب تحديده بوقت أو بتاريخ محدد، ولا بعصر أو زمان.

ولكي نفهم هذه الإشكالية ونكوّن فكرة عنها، نحن بحاجة إلى أن نتوغل في مكوناتها، ونحلل عناصرها، ونفكّك علائقها، ونشخّص أبعادها. وتحدد هذه المهمة في أمرين:

الأول: ويرتبط بتجليات هذه العلاقة، بمعنى الصور المتعددة التي تظهر عليها أبعاد هذه العلاقة، وعناصرها ومكوناتها.

الثاني: ويرتبط بأنماط هذه العلاقة، وصور تحولاتها وتغيراتها، تشابكاً وتفاعلاً تارة، انقطاعاً وانفصالاً تارة أخرى، هيمنة وتصادماً تارة ثالثة.

ـ ٢ ـ

الثقافة والسياسة وتجليات العلاقة

تظهر العلاقة بين الثقافة والسياسة في صور وتجليات عديدة ومتنوعة، تكشف عن تعدد أبعاد هذه العلاقة وتشابكاتها، وتفسر لنا جوانب التعقيد،

---

(١) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية، لويس دوللو، ص١٤.

وطبيعة الجدل والسجال الذي يلازم هذه العلاقة. ومن صور هذه العلاقة وتجلياتها:

أولاً : العلاقة بين المعرفة والواقع

تتجلى الثقافة في هذه العلاقة، في كونها تعبر عن ذلك الجانب الذي يتصل بالمعرفة، في حين تتجلى السياسة في ذلك الجانب الذي يتصل بالواقع. ومن هذه الناحية تعبر الثقافة عن عالم النظرية أو عالم المعرفة، مع أن الثقافة ليست هي المعرفة، والمعرفة ليست هي الثقافة. كما أن السياسة من هذه الناحية تعبر عن عالم الواقع الخارجي أو الموضوعي. فما هي العلاقة بين المعرفة والواقع؟

من الواضح أن المعرفة ليست هي الواقع، والواقع ليس هو المعرفة، وبالمعنى الفلسفي فإن المعرفة لها وجود، كما أن الواقع له وجود آخر مختلف عن الوجود الأول. وهذا الاختلاف لا يعني الفصل والقطع النهائي التام بين الوجودين، بحيث لا يمكن الاتصال والتفاعل بينهما. وإنما المقصود أن الواقع ليس كاشفاً دائماً وبالضرورة عن المعرفة، والمعرفة ليست كاشفة دائماً وبالضرورة عن الواقع. والمعرفة ليست على صورة الواقع، والواقع ليس على صورة المعرفة. ودائماً هناك مسافة بينهما، أو تباين وتضارب أحياناً، مع ذلك فإن المعرفة بحاجة إلى الواقع، والواقع بحاجة إلى المعرفة.

المعرفة بحاجة إلى الواقع لكي تخرج من عالم المثل وتقترب من عالم الواقع، ولكي تبرهن على حقائقها ومعارفها. والواقع بحاجة إلى المعرفة لكي يقترب من عالم المثل، ويكتسب البصيرة، ويتعرف على الطريق. وهذا يعني أن المعرفة تكون ناقصة دون الواقع، والواقع يكون ناقصاً دون المعرفة. والإحساس بالنقص هو الذي يولد الجاذبية، أو يؤسس لعلاقة دائمة ومستمرة. فالمعرفة هي التي تحسّس الواقع بالنقص، وتدفع به نحو التكامل، والواقع هو الذي يحسس المعرفة بالنقص، والحاجة إلى قوانين الحركة والفاعلية.

وفي تاريخ الفكر الإنساني القديم والحديث، كان دائماً هناك الانقسام بين

تلكما النزعتين، بين من ينتصر لنزعة المعرفة، وبين من ينتصر لنزعة الواقع. وفي حقل الفلسفة الإسلامية طُرحت مسألة الوجود الذهني لتأكيد حقيقة أن المعرفة لها وجود. وقد جاءت هذه المسألة على خلفية أن حقيقة العلم هي عبارة عن تمثل حقيقة الأشياء في الذهن، وموضوع هذه المسألة في الدراسات الفلسفية يربط العلم بالمعلوم، ومدى واقعية العلم والإدراك.

وحين يقسّم السيد محمد حسين الطباطبائي الإدراكات الذهنية إلى ثلاثة أقسام، فإنه يحددها من جهة العلاقة بين المعرفة والواقع، وهذه الأقسام هي:

١. الحقائق، وهي المفاهيم التي لها مصداق واقعي في الخارج.

٢. الاعتباريات، وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج، لكن العقل يعتبر لها مصداقاً.

٣. الوهميات، وهي الإدراكات التي ليس لها أي مصداق في الخارج[1].

وهكذا الحال في ميادين العلوم الأخرى، حيث نلحظ مثل ذلك الانقسام بين من يغلّب نزعة المعرفة، وبين من يغلّب نزعة الواقع. ومن طبيعة هذا الجدل أنه كان يساهم في تطوير نظرة المعرفة إلى الواقع، ونظرة الواقع إلى المعرفة. ولهذا فإن الفكر الإنساني يتطور ويتقدم باتجاه الكشف عن قوانين العلاقة بين المعرفة والواقع، من أجل التحكم في هذه العلاقة، وفهم منطقها، والالتزام بقوانينها.

ولتقريب هذه الصورة في العلاقة، إلى مجال الثقافة والسياسة، يمكن القول ابتداء، إن الثقافة هي شيء مختلف عن السياسة، فهما شيئان مختلفان وليسا شيئاً واحداً. مع ذلك فإن الثقافة بحاجة إلى السياسة للاتصال بالواقع والتفاعل معه. والسياسة بحاجة إلى الثقافة للاتصال بالمعرفة والارتباط بها. وهنا يعني أن

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: عمار أبو رغيف، قم: مؤسسة أم القرى، ١٤١٨هـ، ج١، ص٦٤.

الثقافة تظل في حاجة إلى السياسة، الحاجة التي تشعرها بالنقص. والسياسة تظل في حاجة إلى الثقافة، الحاجة التي تشعرها بالنقص أيضاً.

والشعور بالنقص شعور لا يُحتمل، ولا يمكن له أن يجمد أو يخمد، ولا يرتفع إلا في حالتين، إما في حالة التغلب على ذلك النقص، إما في حالة التعويض عنه. فالثقافة تشعر بالنقص أمام السياسة، لأنها بحاجة إلى الاقتراب من الواقع، والسياسة تشعر بالنقص أمام الثقافة، لأنها بحاجة إلى الاتصال بالمعرفة.

ثانياً : العلاقة بين النظر والعمل

في هذه العلاقة تتجلى الثقافة في كونها تعبر عن ذلك الجانب الذي يتصل بالنظر، في حين تتجلى السياسة في ذلك الجانب الذي يتصل بالعمل. وذلك باعتبار أن الثقافة تنتمي إلى عالم النظر، وتنتمي السياسة إلى عالم العمل. أي أن الأصل في الثقافة هو النظر، والأصل في السياسة هو العمل. فالثقافة ترجع في اشتقاقاتها اللغوية والمعجمية إلى معاني الفهم والحذق والفطنة والتهذيب والذكاء، وجميع هذه المعاني تتصل بجانب النظر، وتجعل الأصل في الثقافة هو النظر أيضاً. وترجع السياسة في اشتقاقاتها اللغوية والمعجمية إلى معاني الإدارة والزعامة والقيادة وغيرها، وجميع هذه المعاني تتصل بجانب العمل، وتجعل الأصل في السياسة هو العمل أيضاً. وفي الفلسفة القديمة حينما كانت الفلسفة شاملة لجميع المعارف والعلوم، صنفت السياسة على الجانب العملي، بعد تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية.

والكشف عن العلاقة بين النظر والعمل، يساعدنا في فهم أبعاد العلاقة بين الثقافة والسياسة، فما هي صورة العلاقة بين النظر والعمل؟

تعتبر هذه المسألة من المسائل التي شغلت اهتمام الفكر الإنساني منذ عصوره القديمة، وظلت موضع جدل، وانقسمت حولها المواقف والتصورات، بين من يعطي الأولوية للنظر على العمل، وبين من يعطي الأولوية للعمل على النظر.

بين من يرى أن الأصل هو النظر، ومن يرى أن الأصل هو العمل. وبين من يرى الفضيلة للنظر، وبين من يرى الفضيلة للعمل.

وقد عرف عن الفكر اليوناني تقديسه للنظر الذي جعل منه فضيلة، واعتبره هو الأصل الذي يتقدم على العمل. كما رفع منزلة أهل النظر وجعلهم من أرقى الطبقات الاجتماعية، وفضّل أن يكونوا هم الحاكمين. ولهذا أعلى اليونانيون من شأن المنطق، الذي يختص بمجال النظر، ورفعوا منزلته، وهو العلم الذي كان من صناعتهم، حيث برعوا فيه كثيراً، وعُرفوا وتميزوا به في تاريخ الفكر الإنساني.

وبخلاف هذا المنحى تطور الفكر الأوروبي الحديث، الذي قطع علاقته المعرفية بالفكر اليوناني القديم، ليتحول من عالم الذهن إلى عالم الواقع، بتخلّيه عن المنطق اليوناني الصوري، وتعرُّفه على المنطق التجريبي، الذي جعل من الحس والتجربة أساساً للعلم.

ومنذ تلك العصور القديمة والفكر الإنساني يتعامل بثنائية النظر والعمل. وظهرت هذه الثنائية على العلوم والمعارف، التي قُسمت إلى نظرية وعملية، كما حصل في الفلسفة والأخلاق، وامتد هذا الأثر إلى أصول الفقه عند المسلمين أيضا، حيث يقسم العقل إلى نظري وعملي.. وهكذا في علوم أخرى.

والذين رفعوا منزلة النظر على منزلة العمل، كان في تقديرهم أن النظر تتجلى فيه مكانة ومنزلة العقل، ويختص به العقلاء والعلماء والحكماء، ومن خلاله يتوصلون إلى العلم الكلي والمعرفة الكلية. في حين تتجلى في العمل قوة البدن، ويختص به عوام الناس، ومن خلاله يتوصلون إلى العلم الجزئي والمعرفة النسبية.

والذي نلاحظه أن الحضارات الإنسانية بحسب طبيعة فلسفاتها، كانت تحدد رؤيتها إلى العلاقة بين مفهوم النظر ومفهوم العمل. ويرى الدكتور حسن حنفي

أن الحضارات تتقلب رؤيتها بين النظر والعمل، بحسب تقدمها وتراجعها، والقاعدة عنده أن العمل هو اختيار رئيسي في كل حضارة، وهو الاختيار الذي يقف وراء قيامها وانتشارها قبل أن تهرم وتتوقف، فيتحول الهم العملي إلى هم نظري[1]. ويمكن أن يكون هذا الكلام صحيحاً بصورة عامة، لكنه ليس قانوناً عاماً.

وفي نطاق التصور الإسلامي، تتصف العلاقة بين النظر والعمل بدرجة عالية من الوضوح، حيث حظيت هذه المسألة باهتمام، وهو الاهتمام الذي كشف عن قيمتها وحيوتها، والحاجة إلى معالجتها، وتكوين رؤية واضحة حولها. ويمكن أن نجمل هذه الرؤية في الأبعاد التالية:

١. إن النظر يمثل قيمة، والعمل أيضاً يمثل قيمة. فأول آية نزلت من القرآن الكريم هي آية ﴿اقرأ﴾، التي جاءت تشريعاً للعلم والنظر، وتأسيساً لقاعدة أن كل شيء في الإسلام يبدأ من العلم والنظر، ونفياً للجهل بكافة صوره. وقد دعا القرآن الكريم إلى النظر في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾**[2]، وقوله تعالى: **﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَواْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾**[3]، **﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ﴾**[4]، **﴿أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾**[5].

---

(١) النظر والعمل.. والمأزق الحضاري والإسلامي الراهن، أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص١٥٦.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٨٥.

(٣) سورة يوسف. آية ١٠٩.

(٤) سورة يونس. آية ١٠١.

(٥) سورة الغاشية. آية ١٧ - ٢٠.

كما امتدح القرآن الكريم الذين يتفكرون، وأثنى عليهم في آيات عديدة أيضاً، والتفكر هو من سنخ النظر. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَآ مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾[2]، ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3]، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ﴾[4].

هذه الآيات تؤكد على أن النظر يمثل قيمة في التصوّر الإسلامي، كما أن العمل أيضاً يمثل قيمة في التصور الإسلامي، وفي هذا النطاق وردت العديد من آيات القرآن الكريم التي تدعو إلى العمل. الدعوة التي نفهم منها أن العمل يمثل قيمة. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾[5]، ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾[6]، ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[7].

واعتبار أن النظر يمثل قيمة، والعمل يمثل قيمة، فهذا يعني أن النظر مطلوب، وهكذا العمل مطلوب أيضاً. فلا ينبغي تفضيل النظر في مقابل العمل، أو تفضيل العمل في مقابل النظر، ولا الأخذ بالنظر وترك العمل، أو الأخذ بالعمل وترك النظر.

---

(١) سورة آل عمران. آية ١٩١.
(٢) سورة سبأ. آية ٤٦.
(٣) سورة البقرة. آية ٢١٩.
(٤) سورة الأنعام. آية ٥٠.
(٥) سورة الأنعام. آية ١٣٢.
(٦) سورة الصافات. آية ٦٠ - ٦١.
(٧) سورة التوبة. آية ١٠٥.

٢. إن النظر له مجاله الذي يتحدد به، والعمل له مجاله أيضاً الذي يتحدد به. وهنا لا يعنى القطع التام والنهائي بين النظر والعمل، وإنما تمييز ما يستقل به النظر عن العمل، وما يستقل به العمل عن النظر. وذلك باعتبار أن كلاً منهما له طبيعة مختلفة. وهنا يعني أن النظر في مجاله يتقدم على العمل، والعمل في مجاله يتقدم على النظر.

والقرآن الكريم يحدد مجال النظر بشكل واسع بحيث يشمل عالم الكون والخلق والطبيعة، وعالم الاجتماع والتاريخ، وعالم النفس والإنسان. فعن عالم الكون والخلق والطبيعة قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ﴾(١) إلى جانب آيات أخرى سبقت الإشارة إليها. وعن عالم الاجتماع والتاريخ قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾(٣)، إلى جانب آيات كثيرة في هذا الشأن. وعن عالم النفس والإنسان قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ﴾(٥).

هذه الشمولية والاتساع هي من خصوصية مجال النظر، الذي يختلف في خصوصيته عن مجال العمل. لأن النظر ينتمي إلى عالم الذهن الذي لا يتقيد بقيد، في حين أن العمل ينتمي إلى عالم الحس الذي يتقيد بشرط الزمان والمكان والحال. ويرتبط النظر بالرؤية العامة إلى الكون والتاريخ والإنسان، ويرتبط

(١) سورة الأعراف. آية ١٨٥.
(٢) سورة العنكبوت. آية ٢٠.
(٣) سورة البروج. آية ٩.
(٤) سورة الحشر. آية ١٨.
(٥) سورة الطارق. آية ٥.

العمل بالسعي والجزاء والعقاب. إلى غير ذلك من مفارقات تتصل بطبيعة اختلاف مجال النظر عن مجال العمل.

٣ـ الاقتران بين النظر والعمل. فلا ينبغي أن يكون النظر مقطوعاً عن العمل أو لا يقبل الاقتران به، أو لا تكون له قابلية للتحول إلى عمل؟ كما لا ينبغي أن يكون العمل مقطوعاً عن النظر، أو لا يقبل الاقتران به. فالنظر ليس للنظر، والعمل ليس للعمل. والقيمة الحقيقية للنظر في أن يتحول إلى عمل، أو أن يتصل به ويتلازم معه. أما النظر الذي لا يتحول إلى عمل، ولا يتصل به فإنه لا قيمة حقيقية له. فالنظر يكون ناقصاً دون العمل، والعمل أيضا يكون ناقصا دون النظر. والنظر يمثل مرحلة القوة، والعمل يمثل مرحلة الفعل، والقوة هي مقدمة إلى الفعل، ولها دائماً قابلية التحول إلى فعل، والثمرة هي من حصاد الفعل، وليست من حصاد القوة.

وقد أكدت النصوص الدينية الشريفة وبشكل وثيق على الاقتران بين النظر والعمل، فعن الإمام علي ـ عليه السلام ـ قال: «العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل. والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل عنه»[1]. وعنه عليه السلام: «العلم يرشدك والعمل يبلغ بك الغاية»[2]. وعنه أيضاً: «العمل شعار المؤمن وبحسن العمل تُجنى ثمرة العلم لا بحسن القول»[3]، وهذا الاقتران هو من أكثر ما أكدت عليه الأحاديث الدينية الشريفة.

ويتأكد هذا الاقتران أيضاً، في مجال اللغة العربية كما يرى الدكتور حسن حنفي، الذي وجد أن هناك تشابهاً بين لفظ «علم» و«عمل» فهما كما يقول، يتكونان من الحروف نفسها «ع، ل، م» ومعهما لفظ ثالث هو «عالَم» أي الكون

---

(١) نهج البلاغة للإمام علي.

(٢) ميزان الحكمة. محمد ري شهري، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٥م، ج٧، ص٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٨.

مع إضافة «ا» ممدودة بعد العين، دلالة على الأفق والاتساع. وبتأويل على طريقة ابن عربي أو هيدجر، حسب قول حنفي، فإن العلم والعمل والعالَم، أبعاد ثلاثة لحقيقة واحدة هي النظر والعمل وميدان التحقق[١].

ولقد قامت الحضارة الإسلامية على هذا الاقتران بين النظر والعمل، الاقتران الذي أصبح من مكونات الفلسفة الإسلامية في عصور تقدمها وازدهارها.

٤. حاكمية النظر على العمل، فالنظر هو الذي يحدد هوية العمل وغاياته ومقاصده، ويرسم له الطريق، ويلهمه الإرادة والفاعلية. والعمل دون النظر يكون فاقداً البصيرة، ومصيره إلى التيه. والنظر يمثل صورة العمل في الذهن، والعمل يمثل أو يفترض أن يمثل صورة الذهن في الفعل. ومنزلة النظر من العمل هي منزلة العقل أو القلب من الجسد، وكما أن القلب يكون حاكماً على الجسد، فالنظر أيضاً يكون حاكماً على العمل. وهذه الحاكمية يفترض فيها البقاء والاستمرارية دون توقف أو انقطاع، وتشمل كافة مراحل العمل، ما قبله وأثناءه وما بعده. ما قبله إنشاءً وتكويناً، وأثناءه مطابقةً وتصديقاً، وما بعده نقداً وتقويماً.

وقد دلت على هذه الحاكمية نصوص دينية شريفة، منها ما روي عن الرسول الأكرم ﷺ ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ أنه قال: «من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح»[٢]، وعن الإمام علي عليه السلام في وصيته لكميل بن زياد قال: «يا كميل ما من حركة إلا وأنت محتاج فيها إلى معرفة»[٣]، وعن الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ قال: «لا يُقبل عمل إلا بمعرفة، ولا معرفة إلا بعمل، ومن

---

(١) العمل والنظر والمأزق الحضاري العربي والإسلامي، مصدر سابق، ص١٥٧.

(٢) تحف العقول عن آل الرسول. الحسن بن شعبة الحراني، بيروت: دار الأعلمي، ١٩٧٤م، ص٣٩.

(٣) المصدر نفسه. ص١١٩.

عرف دلته معرفته على العمل، ومن لم يعرف فلا عمل له»[1]. كما نستفيد هذه الحاكمية من تقديم الإيمان على العمل في القرآن الكريم، والإيمان مصدره النظر.

هذه لعلها قواعد العلاقة بين النظر والعمل في التصور الإسلامي، والتي تكشف عن ملامح من أبعاد العلاقة بين الثقافة والسياسة. ومن هذه الجهة يمكن القول، إن الثقافة تمثل قيمة، والسياسة تمثل قيمة أخرى. والثقافة لها مجالها والسياسة لها مجالها المختلف أيضاً. وهناك ضرورة لأن تقترن العلاقة بين الثقافة والسياسة، ومن حيث المبدأ يفترض أن الثقافة لها حاكمية على السياسة، هي حاكمية النظر على العمل.

ثالثاً : العلاقة بين المعرفة والقوة

تظهر الثقافة في هذه العلاقة في صورة التعبير عن المعرفة، وتظهر السياسة في صورة التعبير عن القوة. والعلاقة بين المعرفة والقوة علاقة جدلية وقديمة قدم الفكر الإنساني، حيث انشغلت بها الفلسفات الإنسانية في جميع عصورها وأزمنتها. ومازالت تشكل هاجساً في الفكر الإنساني المعاصر، الذي تتنازعه استقطابات المعرفة تارة، واستقطابات القوة تارة أخرى، وهناك من يعظم المعرفة، إلى جانب من يعظم القوة. وهناك من حاول العمل في سبيل هيمنة القوة على المعرفة، إلى جانب من حاول العمل في سبيل هيمنة المعرفة على القوة.

والخطر دائماً كان في انفلات القوة من رباط المعرفة، الانفلات الذي يحوّل القوة إلى مصدر بطش وتدمير، وإلى سلوكيات همجية وبربرية. لهذا ظل السعي الدائم في المعرفة لكبح القوة ولجمها، لتكون القوة في خدمة المعرفة، لا أن تكون المعرفة في خدمة القوة.

---

(١) المصدر نفسه. ص٢١٥.

وفي التاريخ القديم مثّل الإسكندر المقدوني صورة انفلات القوة من عقال المعرفة، التي مثّل موقعيتها آنذاك أرسطو أو هكذا يفترض، حيث كان أستاذاً له. فالمقدوني مثّل في هذه المفارقة صورة القوة، في حين أن أرسطو مثّل صورة المعرفة، ومن شدّة تأثير هذا الأخير في المعرفة الإنسانية لقب بالمعلم الأول.

وفي تاريخ الحضارة الإسلامية، مثّلت تجربة المغول صورة التحول من غلبة القوة على المعرفة، إلى غلبة المعرفة على القوة. فقد عُرف المغول بالقوة والبطش دون سواهم، وقاموا بغزو البلاد الإسلامية، وتحطيم حضارتها بأبشع صور القوة. ويصدق على هذا الحال تدمير القوة للمعرفة. ولكنهم وبعد زمن من سيطرتهم على هذه البلاد، وإقامتهم فيها تحولوا إلى اعتناق الإسلام، الحال الذي يصدق عليه تغلب المعرفة على القوة.

أما في تجربة الغرب، فقد تغيّرت الصورة، حيث اجتمعت لديه المعرفة والقوة، وبصورة طاغية ومذهلة للغاية، لم تحصل في حضارة سابقة. والمفارقة الغريبة أن الغرب استخدم المعرفة بصورة أساسية في خدمة مجتمعاته، واستخدم القوة في سلوكه مع المجتمعات الأخرى غير الأوروبية التي استعمرها وفرض سيطرته عليها. ففي داخل حضارته وظّف الغرب القوة لخدمة المعرفة، وفي خارج حضارته وظّف المعرفة لخدمة القوة.

وفي تحليله لتحول مصادر القوة في الفكر الإنساني، والتجربة الإنسانية، يرى عالم المستقبليات الشهير توفلين توفلر في كتابه «الموجة الثالثة» أن الأرض في السابق كانت هي مصدر القوة، في مرحلة الإقطاع. وفي مرحلة الدولة تحولت القوة إلى السلطة، فمن يملك السلطة يملك القوة، أما اليوم فقد أصبحت المعرفة هي مصدر القوة، ومن يملك المعرفة يملك القوة. حيث دخلت المعرفة في تفاصيل حياتنا، وأصبحت مقوماً في كل شيء.

والإسلام الذي بدأ رسالته بآية ﴿اقرأ﴾، فهذا دليل على أن المعرفة مقدَّمة

على القوة. ويعبّر عن هذه الحقيقة المقولة المتداولة، إن الإسلام يرتكز على قوة المنطق لا منطق القوة.

ومن حيث القاعدة فإن المعرفة مقدمة على القوة وحاكمة عليها أيضاً. كما أن الأصل في المعرفة هو الشياع بين الناس، فزكاة العلم نشره كما جاء في الروايات الشريفة، وبالتالي فإن طرق الوصول إلى المعرفة، ينبغي إن تكون مفتوحة ومتيسرة لكل الناس. بخلاف القوة التي هي بحاجة إلى حصر وتقييد، لأنها من صلاحية واختصاص السلطة القانونية.

وأما من جهة العلاقة بين المعرفة والقوة، فإن المعرفة بحاجة إلى القوة لحمايتها وتطبيقها، والقوة بحاجة إلى المعرفة لتهذيبها وضبطها وتوجيهها، ولتحويلها إلى طاقة تساعد في حماية النظام العام، وتطبيق القانون، واحترام الحقوق، ومن أجل بناء العمران والتقدم.

رابعاً: علاقة بين القيم والمصلحة

من الصور التي تتجلى فيها الثقافة صورة التعبير عن القيم، ومن الصور التي تتجلى فيها السياسة صورة التعبير عن المصلحة. وذلك باعتبار أن الثقافة وثيقة الصلة بالقيم والأخلاق، وما من ثقافة إلا وتحاول الظهور بمظهر الارتباط بالقيم والأخلاق والدفاع عنهما. في حين أن السياسة دائماً تُصوَّر على أنها فن إدارة المصالح، وتتخذ من المصلحة منظوراً لها، فهناك تلازم لا يكاد ينفك بين السياسة والمصلحة. والمقصود بالمصلحة هنا هو مطلق المصلحة التي تعني جلب المنفعة أو دفع المفسدة.

ومنطق القيم يختلف عن منطق المصلحة، وهذان المنطقان قد يلتقيان وقد يفترقان. يلتقيان باقتراب السياسة من القيم، ويفترقان بابتعاد السياسة عن القيم. لأن المشكلة دائماً ليست من جهة القيم، وإنما هي من جهة السياسة التي تمتلك إرادة الفعل، ومن يمتلك إرادة الفعل هو الذي يقرر صورة العلاقة وكيفيتها. بمعنى

أن الاختيار هو من جهة السياسة، فهي التي تختار الاقتراب من القيم أو الابتعاد عنها.

والقيم والمصلحة محركان في حياة الإنسان والجماعات، فهناك من تحركه القيم، وهناك من تحركه المصلحة. ومن تحركه القيم هو أرفع درجة من الذي تحركه المصلحة، لأن منزلة القيم أرفع من منزلة المصلحة. ولا شك أن الذي تحركه القيم يكون أكثر صفاء في بواعثه من الذي تحركه المصلحة، وقد يكون أكثر ثباتاً واستقامةً، وأجزل عطاء أيضاً. لأن المصلحة لها أجل أقصر من أجل القيم، ولأن المصلحة محكومة بحدود الإمكان، والإمكان الضيق كذلك، والمحدد غالباً بدقة، في حين أن القيم محكومة بحدود الاستطاعة، التي تعني بذل قصارى الجهد.

والفرق بين الإمكان والاستطاعة، أن الإمكان ناظر بشكل أساسي إلى الواقع الخارجي وشروطه، في حين أن الاستطاعة ناظرة إلى الذات بما تحمل من طاقات ومقومات. ويظهر هذا الفرق في أن عامل الإمكان قد يقف أمام المشكلة ويتراجع بسببها، بخلاف عامل الاستطاعة الذي يحاول التغلب على المشكلة وتجاوزها.

والربط بين القيم والاستطاعة نفهمه من قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[1] والتقوى هي الإطار الناظم لجميع القيم. وكل التكاليف التي قررها الشرع على العباد متوقفة على الاستطاعة، قال الإمام الصادق عليه السلام: «ما كلف الله العباد كلفة فعل ولا نهاهم عن شيء حتى جعل لهم الاستطاعة ثم أمرهم ونهاهم»[2]. وقال أيضاً عليه السلام : «وإنما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى

(١) سورة التغابن، آية ١٦.
(٢) نور الثقلين.

بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفاً للفعل إلا مستطيعاً»[1].

وهذا التقسيم بين القيم والمصلحة لا يعني أن القيم لا تحقق مصلحة، أو أنها تتعارض مع المصلحة ولا تتوافق معها. كما لا يعني أن المصلحة لا تحقق قيماً، أو أنها تتعارض مع القيم ولا تتوافق معها، هذا من حيث القاعدة الكلية. والمشكلة تظهر حين تُفضّل المصلحة على القيم أو تتعارض معها، فتتحول إلى البحث عن منافع ومكاسب لا يراعى فيها بالضرورة حقوق ومصالح الآخرين، وقد يترتب عليها ضرر الآخرين أيضاً.

وبحكم قرب الثقافة من القيم، فإن المثقف يكون أقرب إلى عالم القيم، وهذا ما يفترض أيضاً. وهذه ألمع صورة للمثقف إذا تحققت في شخصيته وطباعه وسلوكه، فإن المثقف في صورته الأخلاقية، ينبغي أن يتحوّل إلى مصدر يستلهم منه الناس القيم التي يفترض أن يكون حارساً لها، ومدافعاً عنها، وعاملاً على تطبيقها.

وبحكم قرب السياسة من المصلحة، فإن السياسي يكون أقرب إلى عالم المصلحة من حيث الواقع الفعلي، حيث يتمرس ويتطبع بها بفعل الأجواء التي يحتك بها، والممارسات التي يتعايش معها.

والمثقف الذي يكون قريباً من عالم القيم، لا يعني أنه يكون بعيداً عن عالم المصلحة، والسياسي الذي يكون قريباً من عالم المصلحة، لا يعني أنه يكون بعيداً عن عالم القيم.

خامساً: العلاقة بين المطلق والنسبي

الثقافة لها طبيعة التجلي في صورة المطلق، والسياسة لها طبيعة التجلي في صورة النسبي. والمطلق هو الذي يتعالى على المكان والزمان، ولا يتقيد قسرياً

---

(١) المصدر نفسه.

بشروطهما ومحدداتهما، والنسبي هو الذي يتقيّد بالمكان والزمان وبشروطهما ومحدداتهما. وليست للمطلق صورة فعلية إلا في الذهن، والنسبي صورته الفعلية في الواقع. لهذا فإن المطلق يستدل عليه بالذهن، ويعتبر من مقولات الذهن، والنسبي يستدل عليه من الواقع لأنه من مقولات الواقع.

والمطلق أكثر بقاء من النسبي، لأنه لا يتقيّد بمكان وزمان، ويكون عابراً بين الأمكنة والأزمنة، والنسبي أكثر ظهوراً وحضوراً، لأنه يتقيّد بمكان وزمان، ويتغير ويتقلب بين الأمكنة والأزمنة التي من طبيعتها التغير والتقلب.

كما أن المطلق بحاجة إلى النسبي ليكون فاعلاً ومؤثراً في الواقع الخارجي من خلال الاتصال بالمكان والزمان. والنسبي بحاجة إلى المطلق لكيلا يتماهى كلياً مع الواقع ويتلاشى. والمطلق هو أقرب إلى عالم الثوابت، والنسبي هو أقرب إلى عالم المتغيرات. والثوابت بحاجة إلى المتغيرات لكيلا تصاب بالجمود والسكون، والمتغيرات بحاجة إلى الثوابت لكيلا تصاب بالفوضى والاضطراب. والمطلق يخشى من التماهي في التجريد، والنسبي يخشى من التماهي في الواقع. وهذه الخشية هي التي تدفع المطلق لكي يتصل بالنسبي، وتدفع النسبي لكي يتصل بالمطلق.

لهذا فإن من يكون أقرب إلى الثقافة، يكون أميل إلى التجريد وذهنية المطلقات والثوابت، ومن يكون أقرب إلى السياسة يكون أميل إلى التطبيق وذهنية النسبيات والمتغيرات. والمثقفون بحكم قربهم من الثقافة يكونون أميل إلى ذهنية المطلق والتجريد، والسياسيون بحكم قربهم من السياسة يكونون أميل إلى ذهنية النسبي والعملي. ولهذا اعتبر ابن خلدون في مقدمته أن العلماء من بين البشر هم أبعد عن السياسة ومناهبها، وقدّم تحليلاً حول هذه المقولة التي جعل منها عنواناً لفصل في مقدمته، حيث اعتبر أن السبب في ذلك أنهم أي العلماء «معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص

مـادة ولا شـخص ولا جيـل ولا أمـة ولا صـنف مـن النـاس. ويطبقـون مـن بعـد ذلـك الكلي على الخارجيات. وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. ولا تصير بالجملة إلى المطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك... فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال، ويتبعها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها، ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر كما لو اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فيكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم»[١].

ومن الواضح أن هذا الرأي يكرّس انفصال العلماء عن السياسة بصورة عامة، ودون ضبط وتحديد، ولا يفتح لهم مجالاً في الاشتغال بالسياسة، وهذا موضع نظر. ولو كان المقصود من هذا الرأي أن العلماء غير قادرين على أن يكونوا ولاة للأمر في تولي إدارة الحكومات والدول، لكان الرأي من هذه الجهة أكثر ضبطاً، حتى لو كان هذا الرأي موضع نقاش. وأما تصوير أن العلماء من بين البشر هم أبعد الناس عن السياسة، فهذا الإطلاق لا يمكن أن يكون موضع اتفاق على الإطلاق.

هذه لعلّها أبرز التجليات التي تظهر عليها صورة العلاقة بين الثقافة والسياسة. والحقائق التي نستخلصها من تلك الصور والتجليات:

١. إن الثقافة تمثل قيمة وضرورة، والسياسة أيضاً تمثل قيمة وضرورة.

---

(١) مقدمة ابن خلدون. ص٤٩٧.

٢. إن الثقافة لها مجالها الذي تستقل به أو تنفرد به، والسياسة كذلك لها مجالها الذي تستقل أو تنفرد به.

٣. إن الثقافة بحاجة إلى السياسة، كما أن السياسة بحاجة إلى الثقافة من بعض الوجوه وفي بعض الأبعاد.

٤. يفترض من حيث المبدأ أن الثقافة لها حاكمية على السياسة.

ـ ٣ ـ

الثقافة والسياسة وأنماط العلاقة

لقد ظلّت العلاقة بين الثقافة والسياسة في حالة تغيّر وتبدّل في تاريخ الفكر الإنساني، وفي تاريخ الحضارات الإنسانية. لهذا فقد تبلورت حولها العديد من التصورات التي حاولت ضبط هذه العلاقة والسيطرة عليها، أو محاولة فهمها وتفسيرها، أو تفكيكها وتركيبها. والذين تحدثوا عن هذا الموضوع لفتوا النظر دائماً إلى جانب التغير والتقلب في تلك العلاقة، فالحقيقة التي لا ينبغي أن تذهلنا - كما يقول توماس إليوت-: «أن الثقافة أصبحت بوجه عام قسماً من السياسة، عن حقيقة أن السياسة كانت في عهود أخرى منشطاً يمارس داخل ثقافة ما»[1].

ويرى تيري إيجلتون أن العلاقات بين الثقافة والسياسة متغيرة تبعاً للسياق الذي تتصل به وتتفاعل معه، وينبغي أن نتخلى ـ حسب رأيه ـ عن ذلك الافتراض التنويري الذي يرى أن للسياسة ميزة على الثقافة، كما ينبغي أن نتخلى عن الافتراض الذي يكتفي بقلب هذا الترتيب للأولوية[2]. وإن من الصعب في رأي إيجلتون، المحافظة على التوازن الذي يصفه بالدقيق بين الثقافة والسياسة.

---

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة. ص١١٨.

(٢) فكرة الثقافة. تيري إيجلتون، ص١٦٥.

ومن التصوّرات المطروحة لأنماط العلاقة بين الثقافة والسياسة:

أولاً : إعلاء الثقافة على السياسة

من الأفكار الأساسية التي حاول تيري إيجلتون التأكيد عليها في كتابه «فكرة الثقافة» فكرة إعلاء الثقافة على السياسة، وحسب قوله «أن نعلي الثقافة على السياسة ـ أن نكون بشراً أولاً، ومواطنين ثانياً ـ يعني أن على السياسة أن تتحرك ضمن بُعْدٍ أخلاقي عميق، معتمدة على ما توفره من موارد، في جعلها الأفراد مواطنين صالحين، يشعرون بالمسؤولية ويتسمون بالاعتدال والطباع الحسنة... وما تفعله الثقافة هو أنها تقطر إنسانيتنا المشتركة من ذواتنا السياسية المنضوية في نحل وشيع، حيث تسترد الروح من الحواس، وتنتزع الثابت من الزائل، وتقطف الوحدة من التعدد»(١). ولهذا ينتقد إيجلتون ما يسميه بتسييس الثقافة، لأنه في نظره يجرد الثقافة من هويتها ذاتها ويدمرها أيضاً. ولأنه يحاول على طريقته أن يقلب الفكرة، وينظر إلى تحولاتها في إطار السياق الذي تتفاعل معه وتتأثر منه، فالثقافة التي هي جزء من الحل كما يقول إيجلتون، قد تتحول إلى جزء من المشكلة. فقد راحت كلمة الثقافة تميل عن محورها منذ ستينات القرن العشرين فصاعداً، لتعني ما يكاد أن يكون نقيضاً، حيث غدت تأكيداً على هوية خصوصية قومية، أو جنسية، أو إثنية، أو مناطقية، وليس تعالياً على مثل هذه الهوية. لأن الهويات كما يضيف إيجلتون، ترى نفسها على أنها مكبوتة مقموعة، فإن ما كان يعتبر في السابق عالماً من التوافق، قد تحوّل إلى عالم من الصراع. وتحولت الثقافة من كونها جزءاً من الحل إلى كونها جزءاً من المشكلة، ولم تعد وسيلة لحل النزاعات السياسية، أو بُعْداً رفيعاً وعميقاً يمكن من خلاله أن يلاقي أحدنا الآخر بوصفنا أنداداً في الإنسانية، بل غدت بخلاف ذلك

---

(١) المصدر نفسه. ص٢٥ - ٢٦.

جزءاً من الصراع السياسي ذاته[١]. ولاشك في صوابية هذا الرأي ومعقوليته، خصوصاً عند الذين يتصورون للثقافة ويرفعون من منزلتها.

ثانياً: هيمنة السياسة على الثقافة

عُرِفت بهذا التصور النظريات الماركسية التي جاهرت به، ولعلها انفردت به أيضاً. حيث لم يكن هذا التصور مشهوراً خارج نطاق النظريات الماركسية، بل إن الرأي كان بخلافه دائماً. والذي جعل الماركسيين يقولون بهذا الرأي ويتناغمون معه، أنهم من جهة يؤمنون بالدور المركزي للدولة، وبالتوجيه والتخطيط المركزي للدولة في المجتمع الاشتراكي. ومن جهة أخرى فإن الطبيعة الإيديولوجية الشديدة عند الماركسيين، تجعل الثقافة خاضعة خضوعاً شديداً لتلك الإيديولوجية المُسيَّسة بطبعها. ففي كتابه «أدب وثورة» الصادر عام ١٩٢٥م، اعتبر تروتسكي أن الثقافة في الدولة الاشتراكية يجب أن تدار سياسياً، معتبراً أن ما من بلد أكثر أهلية من روسيا لرسم الطريق أمام باقي بلدان العالم، باعتبارها الدولة الأولى التي حققت هذا المثل الأعلى[٢]. وهذه كانت من أحلام تروتسكي التي خيبت آماله فيما بعد، وأما في عصرنا فقد أصبحت المثل الأعلى في التصدع والسقوط. وفي كتابه «الكتاب الأحمر» يقول ماوتسي تونغ «في عالم تعود كل الثقافة، ويعود كل أدب وفن لطبقة معينة، وترتبط كلها بخط سياسي معين»[٣]. ولا شك أن هذا التصور يسلب من الثقافة أعظم ميزة لها، وهي ميزة النقد. فالثقافة لا تتخلق بالنقد في ظل هيمنة الدولة، واعتبار الثقافة جزءاً من أملاكها. أو في ظل هيمنة الإيديولوجية على الثقافة التي تفرض عليها مسارات محدّدة بدقة، وضبطاً لوظائفها بدقة كذلك، الأمر الذي يفرغ

---

(١) المصدر نفسه. ص٨٧.

(٢) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية. لويس دوللو، ص٤٥.

(٣) المصدر نفسه. ١٦٩.

الثقافة من محتواها، ويجعل منها صورة هيكل دون روح. والقيمة التي تنكر للنظرية الماركسية في هذا المجال هو دفاعها عن جماهيرية الثقافة.

ثالثاً : مشكلة الخلط بين الثقافة والسياسة

الفكرة الأساسية التي تحدث عنها توماس إليوت في شأن العلاقة بين الثقافة والسياسة، هي الفكرة التي وصفها بمشكلة الخلط بينهما. لأنه حسب رأيه لا يمكن الفصل بينهما، كما لا يمكن القول بأن لا شأن لكل منهما بالأخرى. وحسب قوله: «لست أزعم أن السياسة والثقافة لا شأن لكل منهما بالأخرى، فلو أمكن فصلهما فصلاً تاماً لكانت المشكلة أيسر مما هي. فالبناء السياسي لأمة يؤثر في ثقافتها، وهو بدوره يتأثر بتلك الثقافة»[1]، ويعتبر إليوت أن الخلط بين الثقافة والسياسة يمكن أن يؤدي إلى اتجاهين مختلفين:

١. فقد يجعل أمة تنكر كل ثقافة غير ثقافتها. وبذلك تشعر أنها مدفوعة إلى القضاء على كل الثقافات حولها، أو إلى إعادة تشكيلها. ويرى إليوت أن من أخطاء ألمانيا الهتلرية، افتراضها أن كل ثقافة غير الثقافة الألمانية هي إما منحلة أو بربرية. وهذه المزاعم ينبغي أن تنتهي حسب رأي إليوت.

٢. الاتجاه الآخر الذي يمكن أن يؤدي إليه الخلط بين الثقافة والسياسة، هو الاتجاه الذي يصفه إليوت بالمثل الأعلى لدولة عالمية، لا تكون آخر الأمر إلا ثقافة عالمية واحدة ذات طابع موحد[2].

والمقصود من الاتجاه الأول حين تسيطر الثقافة على السياسة، وتكون الثقافة محركة السياسة. والاتجاه الثاني يحدث حين تسيطر السياسة على الثقافة، وتكون السياسة محركة للثقافة. والثقافة هي التي يريد أن يدافع عنها

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة. ص١٦٩.
(٢) المصدر نفسه. ص١٦٩.

إليوت في كلامه المذكور، وينحاز إليها في مقابل السياسة، لأنه يريد من الثقافة ألا تكون خاضعة للسياسة ورغباتها وخططها، وألا يكون لها أيضاً محتوى سياسي، وتنطلق من بواعث سياسية، أو تخدم مشاريع سياسية.

وهذا الكلام لإليوت جاء في سياق حديثه ومطالبته بوحدة الثقافة الأوروبية، حيث أراد التأكيد على فكرة من بعدين، البعد الأول أن الثقافة هي القادرة على بناء وترسيخ الثقافة الأوروبية وليست السياسة. البعد الثاني أن السياسة قد تُحدث اختلافاً شديداً، لكن هذا الاختلاف لا ينبغي أن يؤثر على الثقافة المشتركة لأوروبا. لكن المشكلة هنا هي ما تحدث عنها إيجلتون «أن الثقافة نتاج للسياسة أكثر بكثير من كون السياسة تلك الخادمة المطيعة للثقافة»[١].

رابعاً: الثقافة كبديل عن السياسة

في أواخر ثمانينيات القرن العشرين صدرت دراسة في فرنسا من إعداد بعض الباحثين الفرنسيين، عالجت إمكانية أن تكون الثقافة بديلاً عن السياسة في إنماء وتطوير وتحسين العلاقات الدولية، وفي معالجة الأزمات والتوترات بين الدول. واعتبرت الدراسة أن الثقافة في الوقت الحاضر تفهم بشكل أكثر اتساعاً مما كانت عليه في ماضٍ قريب، وأنها تهدف إلى تناول الإنسان بكليته جسداً وروحاً وعقلاً ووجداناً. ويشكل هذا المفهوم عاملاً قوياً في العلاقات الدولية يتمثل في إعلان الحق بالثقافة، والحق في المبادلات الثقافية. وتخلص الدراسة إلى أن السياسة بمفردها لم تستطع أن تعالج مشكلات الأمم، فلابد من تعاضد الثقافة، وبالتالي ضرورة تطوير العلاقات والمجالات الثقافية بين الدول والشعوب.

والحقيقة أن الثقافة لا يمكن أن تكون بديلاً عن السياسة، وأن السياسة سوف تظل في حاجة إلى ثقافة. ومن الصحيح أيضاً أن السياسة بمفردها لا

---

(١) فكرة الثقافة. ص٣٠.

تستطيع معالجة مشكلات الأمم ولابد من معاضدة الثقافة.

هذه بعض التصورات المتداولة في تحديد أنماط العلاقة بين الثقافة والسياسة. وأهم ما كشفت عنه هذه التصورات هو صعوبة انتظام تلك العلاقة في نمط واحد، أو تقييدها في اتجاه ثابت، أو التحكم بها بشكل صارم.

— ٤ —

الثقافة كنقد للسياسة والسياسة كنقد للثقافة

الذي أراه في العلاقة بين الثقافة والسياسة، هو أن تتحول الثقافة إلى نقد مستمر للسياسة، وأن تتحول السياسة من جهة أخرى إلى نقد مستمر للثقافة. النقد الذي يحفظ الحدود بين الثقافة والسياسة، ويموضع الثقافة في مواقعها، والسياسة في مواقعها أيضاً. وهذا النقد المستمر هو الذي يجعل الثقافة قيمة للسياسة، والسياسة قيمة للثقافة.

وبهذا النقد تستطيع الثقافة حماية حدودها ومواقعها من تدخلات السياسة وانفعالاتها واندفاعاتها، كما تحمي السياسة من جهة أخرى حدودها ومواقعها من تدخلات الثقافة ورغباتها وفضولها. وهذا ليس هو القدر النهائي من الحاجة إلى النقد المستمر بين الثقافة والسياسة، وإنما الحاجة إليه هي أوسع وأبعد من ذلك، فما هي هذه الحاجة؟

أولاً : الثقافة كنقد للسياسة

الأصل في الثقافة أن تتحول إلى نقد مستمر للسياسة، النقد الذي تحاول السياسة إفشاله أو تعطيله، أو قمعه والتحايل عليه. والسياسة بارعة في ممارسة مثل هذه السلوكيات كأدوار متعددة ومتلاحقة تارة، أو متوازية ومتضايفة تارة أخرى. وحين تقوم السياسة بهذه الممارسات إنما لكيلا تجعل من الثقافة رقيبة عليها، أو مصدر إزعاج لها، يحدُّ من انتهازيتها وبطشها وطغيانها، ويقيّد من

رغباتها واندفاعاتها وانفعالاتها. وهذا ما تحاول السياسة التخلص منه بكافة الطرق، سعياً نحو الممارسات المطلقة. وإنها لجرأة من الثقافة أن تتحول إلى نقد للسياسة، والأجرأ من ذلك أن تصمد الثقافة في هذا النقد، ولا تتراجع أو تتخلى عنه أمام حيل السياسة وألاعيبها، أو بطشها وإكراهاتها.

والثقافة تتحول إلى نقد للسياسة، حين تنزع السياسة نحو الاستبداد والتعسف في استعمال الحق، وحين تتسبب في انتهاك حقوق الإنسان وقمع الحريات، وحين تندفع نحو تغليب القوة، وفرض الهيمنة، وتحكيم السيطرة. وهكذا حين تتحول السياسة إلى حماية الفساد أو التبرير له، وتعطيل القانون وشل القضاء.

والنقد الذي تمارسه الثقافة في هذا الشأن، هو أنها تحاول تهذيب السياسة، وترسيخ علاقتها بالأخلاق ومنظومة القيم، والتأكيد على احترام القانون واستقلال القضاء، والدفاع عن حقوق الإنسان، وحماية الحريات العامة المطالبة بقيم الكرامة والعدل والمساواة.

والثقافة بإمكانها أن تمارس نقداً بهذا المستوى والضخامة، وبإمكانها أيضاً الصمود والثبات في هذا النقد، ومواجهة إكراهات السياسة وبطشها. لأن الثقافة لها قوة الروح، وثبات القيم، وعظمة الأخلاق.

ثانياً : السياسة كنقد للثقافة

الثقافة ليست محصنة من النقد، وهي ليست تصويباً محضاً، ولا تعني بأي صورة كانت التطابق التام مع القيم. والحق لا يمثل فيها الجوهر الثابت، فهي معرضة للزلل والتقلب والتغيّر، وبالتالي فهي بحاجة إلى النقد والتصويب.

والنقد الذي يأتي من السياسة كتصويب للثقافة، له طبيعة معينة نابعة من مكونات السياسة ذاتها، ومن طبيعة منطقها الداخلي. فالثقافة قد تنزع نحو التجريد والتفكير المطلق، والبحث في عالم المثل، والاستغراق في دائرة الجدل، والانشغال بمجال النظريات، بالشكل الذي يجعل الثقافة تنقطع عن الواقع

ومجرياته، وتنفصل عن حركة العالم وأحداثه، وتنغلق عن العصر وتفاعلاته، وتصبح عندئذ غير قادرة على الفعل والتأثير، وعلى الحضور والتواصل. والاعتراض على هذا المسلك قد يأتي من السياسة، بحكم صلتها الوثيقة والمباشرة والدائمة بحركة الواقع وأحداث العالم وشؤون العصر. وفي مثل هذه الحالة تتحول السياسة إلى نقد للثقافة، لتصويب علاقتها بالواقع والعالم والعصر.

وقد تنزع الثقافة نحو البناء النخبوي، والارتباط بمصالح النخبة، والابتلاء بالتعالي عن الناس والاغتراب عنهم، وصعوبة التواصل معهم، والانفصال عن عالمهم، وعدم القدرة على تلبية ومواكبة شروطهم ومتطلباتهم. وفي هذا المسلك تتحول السياسة إلى نقد للثقافة وتصويبها، باعتبار أن السياسة معنية من حيث المبدأ بمصالح الناس، ورعاية حقوقهم والاقتراب والتفاعل معهم.

وقد تنزع الثقافة نحو تكريس الفروقات الثقافية، وخلق الخصومات بين الهويات المتعددة في نطاق الأمة الواحدة، بالشكل الذي يؤثر على تماسك النسيج الاجتماعي، والاستقرار السياسي، وعلى الوحدة الوطنية. وفي هذا المسلك أيضاً تتحول السياسة إلى نقد للثقافة، لتصويب مساراتها في تكريس القواسم المشتركة، واحترام التعددية وحق الاختلاف، وتحويل التعددية إلى مصدر إثراء وإنماء وتكامل.

هذه بعض المنازع والمسلكيات التي تتحول فيها السياسة إلى نقد للثقافة.

— ٥ —

الثقافة السياسية والسياسة الثقافية

مفهوم الثقافة السياسية يرتبط بمجال علم السياسة، وهو أقدم وأكثر شهرة وتداولاً من مفهوم السياسة الثقافية، الذي أخذ يرتبط بمجال الاقتصاد والتنمية، ويعدّ من المفاهيم الحديثة، ومازال تداوله محدوداً ويكاد ينحصر في مجال اختصاصه بصورة أساسية. هذه هي المفارقة الأولى.

المفارقة الثانية: أن مفهوم الثقافة السياسية ناظر إلى حضور الثقافة في السياسة وفي المجال السياسي، الحضور الذي يعبّر عن حاجة السياسة للثقافة. ويفسر هذا الحضور بأنه إما استدعاء من السياسة إلى الثقافة، أو تدخل من الثقافة في السياسة. في حين أن مفهوم السياسة الثقافية ناظر إلى حضور السياسة في الثقافة، وفي المجال الثقافي، الحضور الذي يعبّر أيضاً عن حاجة الثقافة للسياسة. ويفسر هذا الحضور بذات الطريقة، إما أنه استدعاء من الثقافة للسياسة، أو تدخل من السياسة في الثقافة وفي المجال الثقافي.

المفارقة الثالثة: أن مفهوم الثقافة السياسية هو مفهوم تفسيري للظواهر والنشاطات السلوكية، التي تنتمي وتصنف على المجال السياسي، أو التي لها طبيعة سياسية، وتحديداً تلك الظواهر والنشاطات التي ترتبط بعموم المجتمع، أو التي تتصل بالأنساق الثقافية في داخل المجتمع الواحد، أو التي تتعلق بالمجتمعات المختلفة. ولهذا هناك من يرى أن اكتساح مفهوم الثقافة السياسية مجال علم السياسة، في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين، كان متأثراً ببروز ما أُطلق عليه آنذاك بالثورة السلوكية[١].

في حين أن مفهوم السياسة الثقافية هو مفهوم التزامي، يرتبط بتطبيقات البرامج والخطط والمشاريع الثقافية. ويراد من السياسة في هذا المجال أحد أمرين، أو كلاهما معاً:

الأمر الأول: التعبير عن الحاجة إلى الإرادة السياسية، التي تلتزم بتنفيذ ورعاية وتطبيق البرامج والخطط الثقافية.

والأمر الثاني: أن تكون الخطط والمشاريع الثقافية قادرة على التكيّف والتناغم مع المجتمعات، وتلبي الحاجات الفعلية لهذه المجتمعات.

---

(١) نظرية الثقافة. مجموعة من الكتاب، ص٣٤٥.

المفارقة الرابعة: يكشف مفهوم الثقافة السياسية، أن الثقافة لها فاعلية سياسية، وتصدر منها مثل هذه الفاعلية، وجاء هذا المفهوم ملتفتاً لتلك الفاعلية، ومصوراً ومفسراً لها. في المقابل يكشف مفهوم السياسة الثقافية أن السياسة لها فاعلية ثقافية، وتصدر منها مثل هذه الفاعلية. وهكذا يصدق القول أيضاً على أن هذا المفهوم جاء ملتفتاً لتلك الفاعلية ومصوراً ومفسراً لها.

هذا عن المفارقات، أما المشترك الأساسي بين المفهومين، فهو أن كلاً منهما ناظر إلى التنوعات الاجتماعية والتعدديات الثقافية، التي تظهر وتتشكل في المجتمعات الإنسانية. والمقصود من التنوعات الاجتماعية مجموع الشرائح والفئات التي تتشكل منها المجتمعات، والتي تقسم إلى تقسيمات عديدة، منها التقسيم على أساس النوع كالنساء والرجال، ومنها التقسيم على أساس العمر كالأطفال والشباب والشيوخ، أو التقسيم على أساس المستوى المعيشي كالفقراء والأغنياء ومتوسطي الدخل.. إلى غير ذلك من تقسيمات. والمقصود من التعدديات الثقافية مجموع التكوينات الاجتماعية المتمايزة ثقافياً، والتي تتعدد إما على أساس ديني ومذهبي، وإما على أساس قومي ولغوي، وإما على أساس محلي ومناطقي، إلى غير ذلك.

والثقافة السياسية في علاقتها بالتنوعات الاجتماعية، تحاول تفسير طبيعة السلوك السياسي الذي يصدر من تلك التنوعات الاجتماعية، وهو السلوك السياسي الذي يتعدد ويختلف حسب مكونات تلك التقسيمات الاجتماعية، فالسلوك السياسي الذي يصدر من النساء يختلف عن السلوك السياسي الذي يصدر من الرجال. والسلوك السياسي الذي يصدر من الشباب قد يختلف عن السلوك السياسي الذي يصدر من الشيوخ.. وهكذا الاختلاف بحسب التقسيمات الأخرى.

وعلاقة الثقافة السياسة بالتعدديات الثقافية، تنطلق من أن السلوك السياسي الذي يصدر من مكونات تلك التعدديات الثقافية، قد يختلف ويتعدد ويتباين بحسب

اختلاف وتعدد مكوناتها المنهبية أو القومية أو المناطقية. والثقافة السياسية تأتي في نطاق محاولة علمية منظمة لتفسير ذلك السلوك باعتبار أن مؤثراته تأتي من الثقافة، وتأتي من السياسة أيضاً.

أما علاقة السياسة الثقافية بالتنوعات الاجتماعية، فإن مفهوم السياسة الثقافية جاء أساساً لكي يلفت النظر إلى تلك التنوعات الاجتماعية، ويتوجه إلى كل أنواعها وأقسامها، ويدفع بالتنمية الاقتصادية والتنمية الثقافية لأن تلتفتا إلى حقوق ومطالب واحتياجات تلك الفئات والشرائح، مع التأكيد والاهتمام على الفئات والشرائح الضعيفة والمهمشة، أو التي تحتاج إلى مزيد من الدعم والحماية، والعمل على بلورة وصياغة برامج وخطط تتوجه بصورة أساسية إلى مثل هذه الفئات، وهكذا الحال في علاقة السياسة الثقافية بالتعدديات الثقافية، حيث يقوم مفهوم السياسة الثقافية بدور أساسي في حماية حقوق تلك التعدديات الثقافية والدفاع عنها، والعمل على تحقيقها من خلال برامج وخطط التنمية الاقتصادية والتنمية الثقافة والاجتماعية.

من هنا يتحدّد فصل الخطاب بين مفهومي الثقافة السياسية والسياسة الثقافية وطبيعية مجال كل منها.

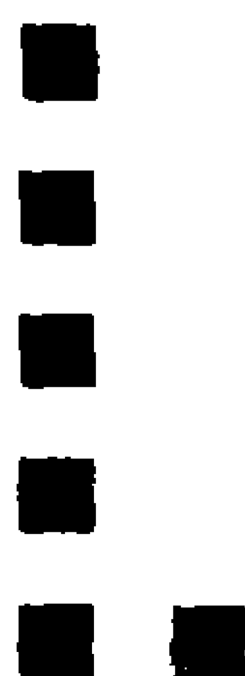
هذه محاولة لكشف صور أو أنماط وتجليات العلاقة بين الثقافة والسياسة، وكيف أن هذه العلاقة في حالة حركة وتأبى السكون، وتتجلى في صور وأنماط متعددة ومتغيرة. وليس المطلوب بالضرورة حسم هذه العلاقة، بقدر ما هو المطلوب فهمها ومعرفة قوانينها.



الفصل السابع

الثقافة والمجتمع

نظـريات وأبـعـاد



— ١ —

الثقافة والمجتمع وبناء المفاهيم

لعله ما كان بالإمكان التعرّف على فكرة الثقافة، واكتشاف قيمة وفاعلية هذه الفكرة، وتطوير المعرفة بمكوناتها وأبعادها ووظائفها وعلائقها، بدون وجود المجتمع، وبعيداً عن مفهوم المجتمع، وقدرة المجتمع على البقاء والوجود والاستمرار. وما كان بالإمكان أيضاً التعرف على فكرة المجتمع كمعنى ومفهوم كلي ومركب بدون فكرة الثقافة. فالثقافة بدون المجتمع هي معنى بدون إطار، والمجتمع بدون الثقافة هو إطار بدون معنى. والمعنى بدون إطار هو معنى بدون صورة، وليس له تحقق وتمثل فعلي وإنساني، والإطار بدون معنى هو إطار بدون محتوى، وليست له هوية وشخصية ثابتة ومتماسكة.

وهذا يعني أن فكرة الثقافة لا تكتمل بدون المجتمع، والمجتمع ليس له معنى بدون الثقافة. لذلك كان من السهولة أن تتطور فكرة الثقافة باتجاه الارتباط بالمجتمع. التطور الذي دفعت به الثقافة من جهة دفعاً ذاتياً، ودفع به المجتمع أيضاً من جهة أخرى دفعاً موضوعياً. الثقافة دفعت به بحثاً عن الإطار، والمجتمع دفع به بحثاً عن المعنى. فهناك إذاً قابلية من الثقافة، وقابلية من المجتمع.

من هنا نشأ التلازم والتداخل بين الثقافة والمجتمع. التلازم الذي صورته وأكدت عليه معظم الدراسات والكتابات الثقافية والاجتماعية والإنثروبولوجية،

القديمة والحديثة، ومازالت تعبر عنه وتؤكد عليه إلى اليوم. خصوصاً بعد أن تحول الاهتمام والنظر إلى الثقافة من البعد الفردي إلى البعد الاجتماعي، ومن فكرة التهذيب الذي يتصل بالفرد إلى فكرة التهذيب الذي يتصل بالمجتمع.

وهذا ما حاول تغليبه والكشف عنه توماس إليوت وهو يبحث عن المعاني المتعددة لكلمة الثقافة، فارتباطات هذه الكلمة كما يقول تختلف بحسب ما نعنيه من صلة لها بنمو فرد، أو نمو فئة أو طبقة، أو نمو مجتمع بأسره. لكن الأساس عنده هو ربط معنى الثقافة بالمجتمع. لأن ثقافة الفرد في تصوره تتوقف على ثقافة الفئة أو الطبقة، وثقافة الفئة أو الطبقة تتوقف على ثقافة المجتمع كله، الذي تنتمي إليه تلك الفئة أو الطبقة. كما انتقد إليوت الذين ربطوا كلمة الثقافة بالمعنى الذي يتصل بالفرد دون وصله بالمعنى الذي يتصل بالمجتمع، وهو يعني بذلك ما ذهب إليه ماثيو أرنولد في كتابه «الثقافة والفوضى»، واعتبر هذا الربط ناشئاً من خلو الصورة عند أرنولد من الأساس الاجتماعي[١].

وفي نظر تيري إيجلتون أن الثقافة كان لابد لها أن تحتفظ ببعدها الاجتماعي، لكي يكون بإمكانها أن تمثل نقداً فاعلاً ومؤثراً، ولم يعد باستطاعتها أن تقفز عائدة إلى معناها الباكر حسب وصف إيجلتون، والخاص بالتهذيب الفردي[٢].

ويعتبر لويس دوللو أن المرحلة الاجتماعية لمفهوم الثقافة بدأت مع تعريف تايلور للثقافة الذي عرفها بأنها ذلك الكل المركب الذي يشمل العقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع.

وبهذا التعريف الذي عُرف بسطوته وقوة حضوره في المجال التداولي، يكون

---

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة. توماس إليوت، ص٢٩.

(٢) فكرة الثقافة. تيري إيجلتون، ص٣٢.

تايلور قد ساهم في تدعيم العلاقة وتوثيقها بين الثقافة والمجتمع. ومن بعد تايلور بدأت الثقافة تعرف، وينظر لها عند الكثيرين في إطار علاقتها بالمجتمع، وباعتبارها مفهوماً اجتماعياً.

وهنا ما ظهر واضحاً في العديد من التعريفات اللاحقة للثقافة، كتعريف عالم الاجتماع روبرت بيرستد، التعريف الذي وصفه الدكتور الفاروق زكي يونس بأنه من أبسط تعريفات الثقافة، وأكثرها وضوحاً، حيث عرفها في أوائل ستينيات القرن الماضي بقوله «إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نتملكه كأعضاء في مجتمع»[1]. أو في تعريف ورالف لينتون الذي يرى أن الثقافة هي التشكيل الخاص بالسلوك المكتسب، ونتائج السلوك الذي يشرك جميع أفراد مجتمع معين في عناصره المكونة ويتناقلونها. إلى غير ذلك من تعريفات ظهرت في أزمنة متعاقبة، ولسنا بحاجة إلى إحصائها وتتبعها.

ومن شدة التلازم والارتباط بين الثقافة والمجتمع، ظلت هذه العلاقة محور جدل لم ينتهِ عند المشتغلين في الدراسات الثقافية والاجتماعية، الجدل الذي ظل يفرض حضوره في مقدمة الحديث عن هذه العلاقة، وصورته تتحدد في: هل أن الثقافة هي التي تصنع المجتمع؟ أم المجتمع هو الذي يصنع الثقافة؟ وهل هناك مجتمع قبل الثقافة؟ أو ثقافة قبل المجتمع؟

وأمام هذه الجدلية وجد الدارسون أن من الصعب، أو من المتعذر تحديد من الذي يتقدم ويسبق الآخر، ويكون هو الأصل. لذلك تركز الاهتمام على الأبعاد المشتركة بينهما. وعن هذه الجدلية وصورتها يقول أصحاب نظرية الثقافة: «يدور الجدل باستمرار بين العلماء الاجتماعيين حول ما إذا كانت الهياكل المؤسسة هي مصدر الثقافة، أم أن الثقافة هي السبب في البنية. وكما يبدو

---

(١) نظرية الثقافة. مجموعة من الكتاب، ص٩.

واضحاً من تعريفنا لأنماط الحياة لا نرى سبباً للاختيار بين المؤسسات الاجتماعية والتحيزات الثقافية. فكلٌ من القيم والعلاقات الاجتماعية يعتمد تبادلياً على الآخر ويقويه، فالمؤسسات تولّد مجموعات متميزة من التفضيلات، كما أن الالتصاق بقيم معينة يضفي المشروعية على الترتيبات المؤسيسة المناسبة لها. وإذا طرحنا التساؤل حول ما الذي يأتي أولاً، أو ما الذي يجب إعطاؤه أولوية سببية فهو متعذر»[1].

وبوضوح أكثر يقول الفاروق زكي يونس «إن العلاقة وثيقة بين المفهومين الثقافة والمجتمع نظرياً وفي الواقع الاجتماعي كذلك، وحتى لو أمكن التفرقة النظرية بينهما، إلا أن الظواهر التي يعبران عنها لا ينفصل بعضها عن بعض في الحقيقة والواقع. فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، ثم إن المجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة. إن الثقافة طريق متميز لحياة الجماعة، ونمط متكامل لحياة أفرادها، ومن ثم تعتمد الثقافة على وجود المجتمع، ثم هي تمد المجتمع بالأدوات اللازمة لاطراد الحياة فيه»[2].

وحين انتصر الدكتور كارل مانهايم لمفهوم الصفوة، وهو الفيلسوف الذي تستحق آراؤه عن فكرة الصفوة أقصى الاهتمام لقيمتها في ذاتها، ولما لها من تأثير فهو الذي رسم خطوط كلمة الصفوة في بريطانيا، هنا ما قاله عنه توماس إليوت قبل أن يناقشه في فكرته التي يقول فيها «إن البحث الاجتماعي عن الثقافة في مجتمع حر يجب أن يبدأ بحياة أولئك الذي يخلقون الثقافة، أي المثقفين ومكانهم في المجتمع ككل» ويعقب إليوت على هذه الفكرة مخالفاً لها بقوله إن «تصوري للثقافة هو أنها من خلق المجتمع ككل، إذ هي من وجهة أخرى ما

---

(١) المصدر نفسه. ص٥٩.

(٢) المصدر نفسه. ص٨.

يجعله مجتمعاً. إنها ليست من خلق أي جزء واحد من ذلك المجتمع»[١].

وحين اعتبر إليوت أن الثقافة هي من خلق المجتمع، سرعان ما تدارك واعتبر أيضاً أن ما يجعله - أي المجتمع - مجتمعاً هي الثقافة.

لذلك يمكن القول إن الثقافة ساهمت من جهة في تطوير مفهوم المجتمع، كما ساهم المجتمع من جهة أخرى في تطوير مفهوم الثقافة.

- ٢ -

الثقافة والمجتمع في رؤية رايموند وليامز

في مجال الثقافة والدراسات الثقافية عرف رايموند وليامز بكتابه «الثقافة والمجتمع ١٧٨٠ - ١٩٥٠م» الصادر عام ١٩٥٦، والذي قدّم فيه أوسع حديث حول هذه القضية. ولعلّ هذا الكتاب يعدّ في طليعة الأعمال الفكرية التي اقترنت فيها الثقافة بالمجتمع، في حين أن المؤلفات التي سبقته كانت تقرن الثقافة بموضوعات أخرى، ومن هذه المؤلفات المعروفة كتاب ماثيو أرنولد «الثقافة والفوضى»، أو كتاب ف. ر. ليفيس «الثقافة والبنية» الذي ألّفه بالاشتراك مع دينيس تومبسون، الصادر عام ١٩٣٣م. وغير ذلك من مؤلفات أخرى.

وعلى هذا الأساس فإن محور فكرة وليامز عن الثقافة تدور في إطار علاقتها بالمجتمع، بما يمثل المجتمع من سياق تاريخي ممتد من الماضي إلى الحاضر على صورة سيل لا يتوقف من التغيرات المؤثرة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية، والتي تؤثر بدورها في تطور فكرة الثقافة من جهة، وفي طرائق فهم المجتمع لفكرة الثقافة من جهة أخرى.

ولهذا يرى وليامز أن التطور الذي طرأ على لفظة ثقافة يمثل سجلاً لعدد هام ومتواصل من ردود الأفعال للتغيرات التي حصلت في الحياة الاجتماعية

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة. ص٥٢.

والاقتصادية والسياسية. وهذه الفكرة افتتح بها وليامز في مقدمة كتابه واختتم بها أيضاً، حيث اعتبر أن تاريخ فكرة الثقافة هو سجل لردود أفعالنا فكرياً وشعورياً للظروف المتغيرة في حياتنا العامة. ويعيد وليامز التأكيد على هذه الفكرة بعبارة أخرى، من شدة قناعته بها بقوله «وتاريخ فكرة الثقافة هو سجل لتعريفاتنا ومعانينا التي يجب ألاّ تفهم إلا عبر سياق أفعالنا»[١].

وقد وجد وليامز أنه لكي يتعرف على تاريخ تطور فكرة الثقافة، وكيف تشكّلت وتعاقبت وتحددت كان عليه أن يستحضر التاريخ الثقافي للمجتمع الإنجليزي وتراثه الفني والنقدي، كسياق لابد منه لتكوين مثل هذه المعرفة. وفي رأيه أن فكرة الثقافة قد مرّت بتاريخ من التطور والتحول تغير فيها منطق المعنى ومحدداته واتجاهاته، وهذا التطور كان يستجيب من جهة لتطور وتراكم المعرفة، ولطبيعة التطور الاجتماعي من جهة أخرى. والحدث الذي أبرز الاهتمام بفكرة الثقافة في نظره هو الثورة الصناعية في أوروبا. وهذا ما حاول وليامز الكشف عنه، والبحث عن تفسيرات له، فالمبدأ الذي قام عليه كتابه كما يقول هو «اكتشاف أن فكرة الثقافة، واللفظة ذاتها في استعمالاتها الحديثة والعامة برزتا في التفكير الإنجليزي في الفترة التي نصفها عادة بالثورة الصناعية. وما يستهدفه هذا الكتاب هو تبيان كيف حدث هذا ولماذا حدث، ثم متابعة الفكرة وكيف وصلت إلينا». وبذلك يغدو الكتاب كما يضيف وليامز، «سرداً وتفسيراً لاستجاباتنا في مجال الشعور والتفكير تجاه التغيرات التي حدثت في المجتمع الإنجليزي منذ أواخر القرن الثامن عشر»[٢].

وما بين تلك الفترة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر استخدمت لأول

---

(١) الثقافة والمجتمع ١٧٨٠ - ١٩٥٠م. رايموند وليامز، ترجمة: وجيه سمعان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص٣٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٥.

مـرة فـي اللغـة الإنجليزيـة المتداولـة عـدة ألفـاظ أصـبحت فيمـا بعـد ذات أهميـة أساسية، حددها وليامز في خمسة ألفاظ هـي «صناعة، ديموقراطيـة، طبقـة، فـن، ثقافـة». والتغييـر الـذي حصل فـي تركيبـة معـاني هـذه الألفـاظ يـشهد فـي نظـر وليامز على التغيـر الـشامل الـذي حصل فـي طرائق التفكيـر التـي تتصل بالحيـاة العامـة، ومـا يخـص المؤسـسات الاجتماعيـة والاقتـصادية والـسياسية، ومـا يتعلـق بالأغراض التي خصصت تلك المؤسسات لتجسدها.

وباقتضاب شديد تتبع وليامز التغير الذي طرأ على تلك الألفـاظ إلـى أن وصـل إلى لفظة ثقافة، فحدّد تعاقب المعاني التي مرّت بها فـي أطوارهـا التاريخيـة، فبعـد أن كان معناها قبل تلك الفترة يدل على اتجاه النمو الطبيعي، أصبح فيما بعـد يـدل على تهذيب شيء ما في العـادة. إلـى أن تغيـر المعنـى وأصبحت لفظـة الثقافـة تعنـي شيئاً مستقلاً في حد ذاته، وذلك في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشـر، فقـد أصـبح معناهـا أولاً - كمـا يقـول وليامز- حالـة أو عـادة عقليـة عامـة تـرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكـرة الكمـال الإنـساني، وغـدت تعنـي ثانيـاً الحالـة العامـة للتطـور الفكري في مجتمع بأسرة، إلى جانب معنى ثالث هو الكيـان العـام للفنـون. وإلـى أواخـر القـرن التاسـع عـشر أصـبحت الثقافـة تعنـي معنـى رابعـاً هـو طريقـة شـاملة للحيـاة، ماديـة وعقليـة وروحيـة[1]. وهـذا المعنـى الأخيـر للثقافـة هـو الـذي ارتـضاه وليامز، وظلّ يدافع عنه، ويغلّبه على غيره من المعاني الأخرى لأنـه الأكثـر نـضجاً ودلالـةً واكتمـالاً. كمـا ظـل يرجـع إليـه باسـتمرار، وفـي كـل مـرة يُقارنـه بأحـد المعاني يُظهر تحيُّزه له وتأكيد تفوقه.

هذه اللمحة الموجزة جداً عن مراحل تطور تاريخ فكرة الثقافة لعلها من أهـم الأفكـار التـي أشـار إليهـا وليـامز فـي كتابـه. ولـو تعقـب وليـامز هـذه المراحـل بمنهجيـة وتركيـز لكـان الحـديث أكثـر ضـبطاً وتقعيـداً وفائـدةً. بـدل الإسـهاب

(١) المصدر نفسه، ص١٠.

والإطناب الزائد الذي أظهر الكتاب كما لو أنه توثيق لتجارب فكرية مختلفة تنتمي لأزمنة متعددة ومتعاقبة، وتعبر عن اتجاهات ومسلكيات تحسب على أشخاصها. ومن هذه الناحية يعدّ الكتاب مملاً بعض الشيء بسبب توسعه وإسهابه، وكونه يكتفي بالكُتّاب الإنجليز فقط.

وقد التفت وليامز نفسه إلى هذه الملاحظة، وأراد أن يقدم تصويباً لها، وتوضيحاً لوجهة نظره، واعتبر أنه لم يختص في بحثه واستقصائه بتمييز المعاني المذكورة للثقافة فحسب، وإنما بارتباطها بمصادرها ومؤثراتها، ولا عن طريق اختبار سياق من القضايا المجردة كما يقول، بل بفحص سياق من الأقوال التي قدّمها الكتاب، ولئن كان إطار البحث عاماً حسب قوله، إلا أن المنهج في دقائقه هو دراسة الأقوال والمساهمات الفردية[١].

وما يؤكد مثل هذه الملاحظة أن تيري إيجلتون الذي اعتبر وليامز منظّر الثقافة الأكبر في بريطانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية، مع ذلك فإنه لم يتحدث عنه في كتابه «فكرة الثقافة» إلا في حدود تلك الإشارة التي عدّد فيها وليامز المعاني المتعددة والمتعاقبة للثقافة، مستشهداً عليها بتعقيد فكرة الثقافة. فقد وجد إيجلتون كما يقول أن تعقيد فكرة الثقافة لا يتضح جلياً في أي مكان بقدر ما يتضح عند رايموند وليامز الذي قدّم حولها عدداً من التعريفات في مراحل مختلفة من عمله[٢].

والملاحظة الأخرى، مع أن وليامز يفضل المعنى الذي يصور الثقافة على أنها طريقة شاملة للحياة، ولعله يعلم أن أكثر من دعم هذا المعنى ورسّخه في الدراسات الثقافية والأنثروبولوجية هو إدوارد تايلور، وعرف به أكثر من غيره، وتعرف عليه الآخرون من خلاله، مع ذلك لم يشمله وليامز من بين الكُتّاب

(١) المصدر نفسه. ص١٣.
(٢) المصدر نفسه. ص٨٣.

والنقاد الإنجليز الذين تحدّث عن عدد غير قليل منهم، والكثير منهم ليسوا في منزلة وشهرة تايلور في مجال الثقافة. الإهمال الذي لم أجد تفسيراً علمياً مقنعاً له. ولا أظن أن هذا الإهمال جاء سهواً، أو كان بعيداً عن إدراك وليامز، أو غائباً عن ذكائه وفطنته.

وحينما خصص وليامز فصلاً في كتابه عن توماس إليوت للحديث عن فكرته حول الثقافة كما عرضها في كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة»، وجد أن مواضع الأهمية في هذا الكتاب التي تستحق الذكر والمناقشة حسب رأيه، تتحدّد في فكرتين، الأولى اعتباره الثقافة طريقة شاملة للحياة. وهي الفكرة التي أخذ وليامز يجادل فيها إليوت، توافقاً وتخالفاً من حيث تضميناتها وأبعادها. ومع أن إليوت أشار إلى تايلور عندما أخذ بهذا المعنى العام للثقافة أو المعنى الأنثروبولوجي كما وصفه، مع ذلك بقي وليامز على موقفه الذي لعله تقصّد فيه ألاَّ يأتي على ذكر تايلور في كتابه. ومن النادر أن تجد كتاباً يتحدث عن الثقافة فكرة أو معنى أو تاريخاً يغيب فيه اسم تايلور. وما يتمم هذه الملاحظة أن وليامز توقف مليًّا أمام عام ١٨٧٠م، وحين أراد أن يؤرخ للفترات التي يصفها بالأساسية، قسّم هذه الفترات إلى ثلاثة أقسام. تمتد الفترة الأولى من عام ١٧٠٠ إلى عام ١٨٧٠م، وتمتد الفترة الثانية من عام ١٨٧٠ إلى عام ١٩١٤م. وفي مكان آخر يتوقف أيضاً أمام ذلك العام ويرى أنه موضع ريبة بالغة باعتباره يمثل تاريخاً حاسماً. مع العلم أن في عام ١٨٧١م أصدر تايلور كتابه الأكثر شهرة في مجاله «الثقافة البدائية»، ويفترض لمثل هذا التزامن أن يلفت الانتباه أكثر لشخصية تايلور وأفكاره، الأمر الذي لم يحصل.

أما الملاحظة الأكثر أهمية فهي أن وليامز لم يقدّم نظرية في العلاقة بين الثقافة والمجتمع، أو نظرية في الثقافة. مع أنه بذل جهداً واضحاً في استكشاف التاريخ الثقافي لمجتمعه، واستحضار تجارب الكُتّاب والنقاد المؤثرين، والذين ينتمون إلى ثلاثة عصور تمتد من عام ١٧٨٠ إلى عام ١٩٥٠م. ومن هذه الناحية

يعدّ كتابه ثرياً ومهماً في موضوعه ومجاله، وهو أشبه ما يكون بكتاب يؤرخ لتاريخ الثقافة في المجتمع البريطاني. وعملٌ بهذا المستوى يفترض فيه أن يكون مؤهلاً، أو له إمكانية بناء نظرية أو فكرة أو تصور في هذا الشأن. وإنجاز مثل هذه المهمة لا يتعارض واهتمام المؤلف بالسرد التاريخي وتفسير الأقوال ونقد المقولات والأفكار، ولعله كان من المناسب أن يختم المؤلف كتابه بنظرية أو تصور حول موضوعه.

وعندما كان هذا الكتاب في المطبعة أدرك المؤلف الحاجة إلى نظرية جديدة عن الثقافة تستفيد ممّا أنجزه هو من تنقية التراث، وحسب قوله «وبينما كان هذا الكتاب في المطبعة كنت أفكر في الاتجاهات التي ينبغي أن يسير عليها بشكل مثمر عمل آخر في نفس المجال.. ويلوح لي في البداية أننا في طريقنا إلى أن نصل من اتجاهات متباينة، إلى موضع ينبغي أن تنجز فيه بالفعل نظرية جديدة عامة عن الثقافة. ولقد نشرت في هذا الكتاب تنقية التراث، إلا أنه قد يصبح ممكناً الانطلاق من هنا إلى توضيح كامل للمبادئ، مع اعتبار نظرية الثقافة نظرية للعلاقات بين مكونات في طريقة شاملة للحياة»[1].

ولعلّه يفهم من كلام وليامز أنه يفصل بين مهمتين، مهمة الانشغال ببناء النظرية، ومهمة الانشغال بتنقية التراث. المهمة الأولى تحتاج إلى إمكانات البناء، والمهمة الثانية تحتاج إلى إمكانات النقد. وهذا الفصل ليس صائباً بالضرورة لا من الناحية المعرفية، ولا من الناحية المنهجية. والأصوب هو الجمع بين المهمتين والتكامل بينهما. لأن الذي ينشغل ببناء النظرية، قد لا يكون عمله مقنعاً عند البعض إذا لم يستحضر معه التراث الثقافي ويقوم بتنقيته والتأسيس عليه. لأن بناء النظرية ليس بحثاً في التجريد، ولا هو مجرد تأملات مكثفة ومنظمة، وكلما كانت هذه المهمة متصلة بالتجربة والتراث والتاريخ كانت أكثر أهمية

(١) الثقافة والمجتمع. ص٦.

وقيمة وإقناعاً.

ومن الملاحظات الأخرى التي ينبغي أن تذكر ما يذهب إليه البعض في تصنيف كتاب وليامز من أنه يأتي في سياق النقد اليساري لطبيعة التطور الرأسمالي والليبرالي الذي حصل في بريطانيا بصورة متراكمة ومتلاحقة بعد الثورة الصناعية، التي مثلت في زمنها أعظم حدث أثّر بعمق في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأدخل بريطانيا وأوروبا إلى عصر جديد. وهذه الملاحظة لا تخلو من صحة، ولها أساس واقعي في بنية وأطروحة الكتاب الذي يظهر عليه الاهتمام بالنقد الاشتراكي واليساري، وإظهار الخلاف مع اتجاهات التطور الرأسمالي، ومع النزعة الليبرالية.

هذه بعض الملاحظات، وهناك الكثير ممَّا يمكن مناقشته مع كتاب وليامز، لكننا لسنا بحاجة لمثل هذا التوسع.

— ٣ —

نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنمو

من النظريات الحديثة التي حاولت تأكيد العلاقة وتطويرها بين الثقافة والمجتمع، هي النظرية التي أطلق عليها أصحابها نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنمو. ولأن هذا التعبير في نظر أصحابها غير لبق من حيث الأسلوب، ولا يستقطب الاعتراف الذي يسعون إليه كما يقولون، لذلك فإنهم يشيرون لهذه النظرية بتعبير مختصر ويطلقون عليها نظرية الثقافة. وهو التعبير الذي حمل عنوان كتاب أصدره ثلاثة من الكُتّاب الأكاديميين، هم: ميشيل تومبسون، مدير معهد وباحث في جامعة لندن، وريتشارد إليس أستاذ في علم السياسة، وآرون فيلدافسكي أستاذ علم السياسة في جامعة كاليفورنيا. وهذا الكتاب هو الأول في سلسلة من المؤلفات عن الثقافة السياسية صدرت في الولايات المتحدة الأمريكية مع بداية تسعينيات القرن العشرين.

وترتكز هذه النظرية على ثلاثة مفاهيم أساسية، مترابطة بشدّة فيما بينها، هي كما اصطلح عليها أصحابها، التحيزات الثقافية، والعلاقات الاجتماعية، وأنماط الحياة. وحسب هذه النظرية فإن التحيزات الثقافية تشير إلى القيم والمعتقدات المشتركة، وتعرف العلاقات الاجتماعية بأنها أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد، وأنماط الحياة هي حصيلة المركب الحي بين التحيزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية، بدون إعطاء أولوية سببية لا للتحيزات الثقافية، ولا للعلاقات الاجتماعية. فبينهما علاقة تبادلية، وكل منهما تتفاعل مع الأخرى وتقويها. فالالتزام بأنماط معينة من العلاقات الاجتماعية يولد طريقة متميزة في النظر إلى العالم، كما أن رؤية العالم بطريقة معينة تبرر نموذجاً منسجماً من العلاقات الاجتماعية. لذلك يكفي حسب هذه النظرية بيان أن كلاً من التحيزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية مسؤولة عن الأخرى، بدون الدخول في قضية من جاء أولاً[(١)].

وقد جاءت هذه النظرية لكي تستوعب الاتجاهات الرئيسية المتباينة في النظر إلى الثقافة من جهة، وتضع حداً للانقسام الحاصل بين الاتجاهات الثقافية والاتجاهات الاجتماعية والتقريب بينهما من جهة أخرى. فأمام التعريفات التي لا حصر لها للثقافة، والتي قد طرحت وجربت كما يقول أصحاب هذه النظرية، دون أن يتحقق اتفاق حولها بين الباحثين، إلا أن هناك اتجاهين في تلك التعريفات يتنافسان على التفوق، أحدهما ينظر للثقافة على أنها تتكون من القيم والمعتقدات والمعايير والتفسيرات والرموز، وما شاكلها من المنتجات العقلية. أما الاتجاه الآخر فيرى أن الثقافة تشير إلى النمط الكلي لحياة شعب ما، وإلى العلاقات الشخصية بين الأفراد وطبيعة توجهاتهم.

وكما هو ملاحظ فإن الاتجاه الأول يربط الثقافة بالتحيزات الثقافية،

---

(١) نظرية الثقافة. ص٣١.

والاتجاه الثاني يربط الثقافة بالعلاقات الاجتماعية وبنمط الحياة. وبدلاً من المجادلة لمصلحة تعريف دون آخر، حاولت هذه النظرية استيعاب كلا الاتجاهين في إطار مشترك، وتكوين نظرية على أساس الجمع والتكامل بينهما، هنا عن الجهة الأولى.

أما الجهة الثانية، فقد شهدت العلوم الاجتماعية في الحقب الأخيرة انفصالاً كما يقول أصحاب هذه النظرية، بين دراسات القيم والرموز والمعتقدات، وبين دراسات العلاقات الاجتماعية وأنماط التنظيم والمؤسسات. الانفصال الذي جعل من دراسات الثقافة كما لو كانت المنتجات العقلية تظهر في فراغ مؤسسي، في المقابل تجاهلت دراسات العلاقات الاجتماعية، كيف يقوم الناس بتبرير طريقتهم في الحياة لأنفسهم وللغير. لذلك يعتقد أصحاب هذه النظرية أن أحد أهم إسهامات نظريتهم هو التقريب بين هذين الاتجاهين الثقافي والاجتماعي[١].

كما حاولت هذه النظرية أن تبرهن على عدم الحاجة إلى المفاضلة بين الثنائيات التي ظل العلم الاجتماعي غارقاً فيها، كثنائية الثقافة والبنية، الثابت والمتغير، الطوعية والجبرية، الموضوعية والذاتية، المادية والمثالية، العقلانية واللا عقلانية وغيرها. بالرغم من أن هذه الثنائيات مفيدة أحياناً كما يقول أصحاب هذه النظرية، كتقسيمات تحليلية، إلا أنها غالباً ما تؤدي إلى نتيجة سيئة، وهي إخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل بين الظواهر. ويضيف أصحاب هذه النظرية أن كثيراً ما يفتعل العلماء الاجتماعيون إشكالات لا حاجة إليها بتمسكهم بجانب واحد من هذه الثنائيات، والادعاء بأنها الأكثر أهمية[٢].

ولعل ما أشرنا إليه يعبر عن الفكرة الأساسية لهذه النظرية، وهناك أبعاد ومكونات أخرى في هذه النظرية لسنا بصدد الحديث عنها، ومتابعتها بكل

---

(١) المصدر نفسه. ص٦٠.

(٢) المصدر نفسه. ص٥٩.

تفاصيلها.

ومن الواضح على هذه النظرية أنها من نمط النظريات التوفيقية والتقريبية والاستيعابية، فقد جاءت للتوفيق بين اتجاهات ظهر بينها التباعد والانفصال، والتقريب بين ثنائيات يظهر عليها التباين والتعارض، ومحاولة استيعاب العديد من النظريات التي تنتمي لأزمنة مختلفة، بحثاً عن الجذور، وانتظاماً في حركة الأفكار والمعارف وتطورها وتعاقبها التاريخي، وسعياً نحو تأكيد التفوق، وإظهار الإنجاز.

وهذا النمط من النظريات لا يروق للبعض الذي يرى أنها تتصف بالمهادنة واللاحسم وإخماد الجدل. وأن لا ضرورة لهذه النزعة التوفيقية التي لا تمثل في نظر هؤلاء مكسباً وإنجازاً، والوصول إليها لا يمثل فتحاً وإبداعاً، لأن من السهولة والبساطة الوصول لمثل هذه النتائج والحلول. وهذا بخلاف ما يذهب إليه أصحاب هذه النظرية الذين يتصورون أن محاولتهم هذه تأتي في سياق إخراج العلم الاجتماعي من حالة الانسداد والمأزق الذي وصل إليه، والانتقال به من الحالة السلبية إلى الحالة الإيجابية، ومن الأحادية إلى التعددية، ومن التجزيئية إلى التركيبية. وإعتبار أن السمة المميزة لنظرية الثقافة كما يقول أصحابها، هي أنها نظرية للتوازنات المتعددة. فبدلاً من افتراض توازن مثالي كما في حالة النظريات التي تجعل النجاة أو تعظيم المنفعة معياراً للاختيار الفردي، تصرّ نظرية الثقافة حسب تصور هؤلاء، على أن هناك خمسة حلول مقبولة وعقلانية لكل مشكلة. ولهذا يعتبر هؤلاء أن هذه النظرية مرشحة كإطار تفسيري واعد على حد وصفهم.

ولا شك في أهمية وقيمة هذه النظرية التي حركت من جديد مفهوم الثقافة، ومفهوم المجتمع في إطار واحد. ووثقت الروابط والتشابكات بين المفهومين، وأكدت على الحاجة إلى كليهما، وليس تغليب أحدهما على الآخر، ولا تخلو هذه النظرية من تجديد ولمعان.

والملاحظات العامة والكلية التي يمكن أن تسجل على هذه النظرية من حسن الحظ، أنها لم تكن غائبة عن إدراك المنظرين لهذه النظرية، ومن هذه الملاحظات:

أولاً: إن هذه النظرية تعكس بصورة أساسية المعرفة والخبرة الأوروبية والغربية عموماً، وتدور في فلكها، وتتأطر بها. والذي يلفت نظرنا نحن أن هذه النظرية لا تستحضر معها المعرفة والخبرة الإسلامية. والكتاب الذي عرض لهذه النظرية لم يأتِ على ذكر أي شيء له صلة بالمعرفة الإسلامية، أو المجتمعات الإسلامية، أو الديانة الإسلامية، أو الحضارة الإسلامية، لا على صورة حادثة أو واقعة، ولا على صورة نص أو مرجع أو غير ذلك. لذلك من الصعب إعطاء هذه النظرية وصف العالمية أو الإنسانية. والالتفاتة التي جاءت من أصحاب هذه النظرية حول هذا الأمر لم تكن بقصد التشكيك في عالمية هذه النظرية، أو في قصورها أو عدم قدرتها، وإنما بقصد عدم المبالغة في تصوير عالمية هذه النظرية. فأمام الدور المهم كما يقول منظرو هذه النظرية، الذي لعبته ظروف تاريخية محددة، ربما يبدو زعمنا بعالمية انطباق نظرية الثقافة، وكأنه غير جائز أو على الأقل مبالغ فيه[1].

ثانياً: يغلب على هذه النظرية الطابع النظري من حيث بنيتها وبنائها وهندستها، ويقلّ فيها الجانب التجريبي. ولعل هذه الملاحظة ناشئة من طبيعة حداثة هذه النظرية، وبسبب كثافة التنظير الذي يطغى عليها. والنظريات بصورة عامة قبل مرحلة الاختبار والتجريب تكون لها صورة قابلة في العادة للتغير بعد مرحلة الاختبار والتجريب، وبعد هذه المرحلة تصبح النظريات أكثر نضجاً ووعياً، وأكثر حكمة، وأقل مثالية.

ويتأكد الاهتمام بالجانب التجريبي في النظريات التي تصنف على حقل العلم

---

(١) المصدر نفسه. ص٤٢٨.

الاجتماعي، ويكون هذا الجانب معياراً في النظر لتلك النظريات، وفي نقدها وتقييمها. ولكون نظرية الثقافة هذه جديدة وحديثة كان التقدير الاستراتيجي لأصحاب هذه النظرية كما يقولون، يقضي بأولوية عرض النظرية في هذه المرحلة، على أمل أن يساعد النقد في تحسين العديد من التطبيقات الجارية، أو التي يُتوقع إجراؤها في المستقبل(١).

— ٤ —

الثقافة والمجتمع.. وأبعاد العلاقة

قانون الحركة في العلاقة بين الثقافة والمجتمع يتغير ويختلف، بحسب تغاير واختلاف طبيعة الثقافات وتنوع المجتمعات. وعنصر العلاقة هو الجانب الثابت في هذه القضية، والجانب المتغير هو في أنماط هذه العلاقة. وهذا يعني أن أنماط العلاقة بين الثقافة والمجتمع ليست واحدة وثابتة في جميع الثقافات والمجتمعات، باعتبار أن الثقافات في التاريخ الإنساني ليست واحدة ومتحدة، وهكذا هو حال المجتمعات الإنسانية.

كما أن قانون الحركة في العلاقة بين الثقافة والمجتمع، يتطور ويتغير حتى في داخل الثقافة الواحدة والمجتمع الواحد. بمعنى أن هذه العلاقة لا تبقى على وتيرة واحدة متجمدة وثابتة على طول الخط الزمني، وفي نطاق نمط ثابت من العلاقات. وذلك باعتبار أن الثقافة لا تبقى على وتيرة واحدة في حركتها، وفي أنظمتها الذهنية والسلوكية، ولأن الثقافة من طبيعتها أنها لا تقبل السكون والثبات المطرد، وهكذا هو الحال في المجتمع أيضاً.

وكل تغير يحدث في الثقافة أو في المجتمع ينعكس على حركة وأنماط العلاقة بينهما، بغض النظر عن مصدر وطبيعة هذا التغير وكميته ونوعيته.

---

(١) المصدر نفسه. ص٤٢٩.

والنماذج على ذلك كثيرة وعديدة. فمن الواضح جداً أن أنماط العلاقة وحركتها بين الثقافة والمجتمع تختلف في المجتمعات الإسلامية عن المجتمعات الأوروبية، وعلى صعيد آخر تختلف هذه الأنماط أيضا في مجتمع القرية عن مجتمع المدينة على مستوى الأمة الواحدة، كما تختلف في المجتمعات الخليجية مثلاً ما قبل مرحلة النفط وما بعدها.. إلى غير ذلك من نماذج عديدة تنتمي إلى أزمنة وأطوار وبيئات وثقافات مختلفة ومتباينة.

لهذا يمكن القول بأن الثقافة هي عنصر تغيير في المجتمع، والمجتمع هو عنصر تغيير في الثقافة. بمعنى أن تغيير الثقافة سوف يتحول إلى عنصر تغيير في المجتمع، وتغيير المجتمع أيضاً يتحول إلى عنصر تغيير في الثقافة. وقد وجد علماء الاجتماع في هذه القضية وبالذات الذين لهم علاقة بعلم اجتماع الثقافة، مدخلاً لتطوير المعرفة بالعلاقة بين الثقافة والمجتمع، والكشف عن عناصر التأثير المتبادل بينهما. فالتأثير ليس من جانب واحد فحسب، وإنما هناك تأثير من الثقافة على المجتمع، وهو على صورة التأثير من الذاتي على الموضوعي، وهناك تأثير من المجتمع على الثقافة، وهو على صورة التأثير من الموضوعي على الذاتي.

وهذا يدعونا لدراسة أبعاد هذه العلاقة لمعرفة منزلة الثقافة وتأثيرها في المجتمع حسب رؤية علماء اجتماع الثقافة، ومن هذه الأبعاد:

أولاً: مع مفهوم الثقافة أصبح بإمكان علماء الاجتماع تكوين نظرة كلية عن المجتمع، باعتبار أن الثقافة هي أوسع مفهوم يضم ويستوعب مختلف عناصر ومناشط وعلائق المجتمع. وليس هناك مفهوم أكثر سعة وشمولية من مفهوم الثقافة يقوم بهذا الأمر، ويحقق هذه الغاية، أو ينازع الثقافة على هذا الدور. ومنذ التعرف على مفهوم الثقافة أصبحت هناك نظرة جديدة إلى المجتمع، وإدراك جديد لمفهوم المجتمع. فالثقافة هي التي تجعل المجتمع متوافقاً ومتقارباً مع ذاته، وهي أيضاً مصدر الوعي في نظرة المجتمع إلى ذاته، وفي إعطاء المعنى لمفهوم

المجتمع عند أفراده، وفي إنماء وتعميم هذا المعنى بصورة دائمة ومستمرة.

ثانياً: لقد وجد علماء الاجتماع في مفهوم الثقافة، أنه المفهوم الذي يمكن من خلاله الكشف والتعرف على ما يختلف به مجتمع عن آخر، وما يتميز به مجتمع عن آخر. كما أن الثقافة هي التي تفسر هذا الاختلاف والتمايز بين المجتمعات. وفي هذا النطاق جاءت الثقافة لكي تكون بديلاً عن مفاهيم اللون والعرق والبيئة الطبيعية في إنجاز هذا الدور. ويعد هذا التحول مهمًا وضرورياً لضعف تلك المفاهيم وقصورها وفشلها. ولأن الثقافة هي أقدر من تلك المفاهيم وغيرها في تحليل وتفسير الاختلاف والتمايز بين المجتمعات. وذلك باعتبار أن الثقافة تعرف على أنها طريقة الحياة الشاملة لكل مجتمع، أو أنها تعبر عن النمط الكلي لحياة شعب ما، وبتعبير مالك بن نبي هي أسلوب حياة، الأسلوب المشترك لمجتمع بأكمله من علمائه إلى فلاحيه. وهذا التعريف يراد منه تعريف الثقافة، ويراد منه أيضاً تحديد ما يختلف فيه مجتمع عن آخر.

ثالثاً: تعتبر الثقافة في نظر المشتغلين بهذا الحقل، هي التي تقوم بدور إدماج الفرد في المجتمع، وتهيئته نفسياً وذهنياً واجتماعياً ليكون عضواً منسجماً مع المجتمع الذي ينتمي إليه، ومتكيفاً مع نسقه القيمي ومتفاعلا مع منظومته الجمالية والأخلاقية، وملتزما بأنماطه السلوكية، ومتقيدا بنظام رؤيته إلى العالم. ويبدأ تأثير الثقافة على الإنسان منذ ولادته، وكل المؤثرات التي يستقبلها من التنشئة والتربية والبيئة والتعليم والإعلام هي على علاقة بالثقافة التي تقوم بتشكيل المناخ العام في المجتمع، وهو المناخ الذي لا يفارقه الفرد من المهد إلى اللحد. وهذا ما يفسر الميل الفطري عند الناس في كل مجتمع بإظهار التشابه والتوافق فيما بينهم على مستوى النظام العام، والذي يتجلى في مشتركات عديدة وكثيرة، منها طريقة المخاطبة والكلام، ونوعية التفضيلات والتحسينات والتقبيحات، ونمط الأعراف والتقاليد، إلى نوعية الطعام وطريقة الناس في الأكل، وبصورة أعمق تتجلى في الفنون والمعتقدات والقوانين ونظم العلاقات

والتعاملات.

رابعاً: يؤكد علماء الاجتماع أن الثقافة هي من أكثر العوامل تاثيراً على المجتمع، بحكم أن كل شيء في المجتمع يتأثر بالثقافة، كمنظومة القيم، والفنون الجمالية، ونظام المعتقدات، ومناهج التفكير، وهندسة العلاقات الاجتماعية.. إلى غير ذلك.

من هنا تتحدد حساسية الثقافة وخطورتها، حيث أصبح الاعتقاد أن الثقافة إذا تغيّرت تغيّر معها المجتمع، وكل تغيير يمس الثقافة مهما كانت كميته ونوعيته يتأثر به المجتمع، سلباً أو إيجاباً، تراجعاً أو تقدماً. ولهذا أيضاً فإنه ليس من السهولة التأثير في الثقافة، إذ يحتاج التأثير فيها إلى طاقة كبيرة وفاعلة ومستمرة. وهناك أكثر من طريقة للتأثير في الثقافة، فتارة يكون التأثير فيها عن طريق اللغة، وهذا ما سعى إليه الفرنسيون للتأثير في ثقافات المجتمعات التي استعمروها، وتارة يكون التاثير في الثقافة عن طريق التعليم ومناهج التعليم، وتارة عن طريق الإعلام ووسائل الاتصال.. إلى غير ذلك. وفي تاريخ المجتمعات نجد أن أكثر الناس تأثيراً في الثقافة هم أعمق الناس تأثيراً في مجتمعاتهم.

هذه بعض أبعاد العلاقة بين الثقافة والمجتمع، وهناك بالتأكيد أبعاد أخرى. وبصورة عامة يمكن القول: أن ليس هناك نظريات جديدة في مجال العلاقة بين الثقافة والمجتمع في الدراسات الثقافية والاجتماعية منذ أن توازنت هذه العلاقة، وبعد أن اكتسب مفهوم الثقافة قوة التحديد.



الفصل الثامن

في سبيل بناء نظرية للثقافة



— ١ —

منطق الاجتهاد وفكرة الثقافة

كيف نبني لنا نظرية في الثقافة؟

لا بدّ من بناء هذه النظرية. بهذه الإرادة ينبغي أن نجتهد ونضع حداً لهذا الجمود والتقاعس، الذي جعلنا إلى هذا اليوم بدون نظرية نستقل بها، ونحتكم إليها، ونتزود من فيضها وحكمتها. ونضع حداً لهذا العجز والانسداد الذي جعلنا وكأننا لا نمتلك القدرة والشجاعة، في أن نقتحم هذا المجال، ونتغلب على معضلاته. كما ونضع حداً لهذا الاسترسال والإتّباع، وكأننا لا نمتلك الخيار، وليست لنا الاستطاعة، أو مازلنا في مراحل ما قبل الرشد، أو أننا نفتقد إلى موهبة التخلّق، وإلى الذوق الرفيع، أو إلى النباهة والكياسة والذكاء.

لهذا كله لابد أن نضع حداً، ونبذل ما في وسعنا من جهد وطاقة، ونتوكل على الله، ومن يتوكل على الله فهو حسبه، ونتعامل بمنطق الاجتهاد. المنطق الذي يأبى علينا أن نتوقف أمام أية مسألة نضعها في دائرة البحث، مهما كانت طبيعة هذه المسألة وتعقيداتها. وبهذا المنطق نمتلك إرادة البحث، وشجاعة النظر، وعزيمة الكشف، وقوة الابتكار. وبهذا المنطق كذلك، نتغلب على المعضلات، ونتخلص من الرهبة، وعدم الثقة، ونمضي في البحث إلى نهايته.

وهو المنطق الذي يتطلب منا إعمال العقل إلى أقصى طاقته، والسعي لامتلاك ناصية العلم، والإحاطة بكل ما تتطلبه عملية البحث من شروط معرفية ومنهجية.

وبهذا المنطق أنجبت لنا الأمة فقهاء ومتكلمين أمثال المفيد والمرتضى والطوسي، ومفسرين أمثال الفخر الرازي والطبرسي والزمخشري، وأصوليين أمثال الأنصاري والخراساني والنائيني، وفلاسفة أمثال ابن سينا وابن رشد وملا صدرا والسيد محمد باقر الصدر.

وبهذا المنطق أيضاً، ساهم المسلمون في عصور الازدهار الحضاري بتأسيس المعارف والعلوم على اختلاف مجالاتها، وفي اكتشاف وابتكار المناهج والنظريات، وذلك حين كانوا رواد العلم وطلابه وصناعه. وقد اعترف لهم العالم بتلك الريادة، ولإسهاماتهم العظيمة في رفد الحضارة الإنسانية بتلك المناهج والمعارف والعلوم. وهناك من المستشرقين من التفت إلى أهمية وقيمة التعرف على مناهج العلماء المسلمين، وفي هذا السياق جاء كتاب الألماني فرانتز روزنتال «مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي» الذي شرح فيه نظرة العالم المسلم إلى المشكلات الأساسية التي تتعلق بالبحث العلمي وأساليبه وطرائقه، وكيف كان العالم المسلم يفكر تجاه تلك المشكلات، وعن الروح العلمية التي كان يتصف بها العلماء المسلمون. ولاشك أن هذه الروح العلمية كانت من نفحات منطق الاجتهاد عند المسلمين.

ولعل عدم تعرف علماء المسلمين في عصر تفوقهم العلمي على مفهوم أو فكرة الثقافة، كان سبباً أساسياً وقديماً في تأخرنا وتعثرنا اليوم، وصعوبة تعاملنا مع فكرة الثقافة. الفكرة التي لا نمتلك حولها موروثاً علمياً نستند إليه، ونؤسس من خلاله، وننطلق منه. في حين أن المعارف الإسلامية المعاصرة تدين في كثير من معارفها ومناهجها ونظرياتها إلى ذلك العصر الذي تفوّق فيه المسلمون علمياً. ومن ذلك العصر جاءتنا علوم التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والكلام والفلسفة، ونحن إلى اليوم لم نغير في تلك العلوم، ولم نقدّم ما هو أرقى مما وصل إلينا.

أما لماذا لم يلتفت علماء المسلمين في ذلك العصر لفكرة الثقافة؟ فلعل

السبب أن الثقافة لم تكن وثيقة الصلة بعلوم ومعارف ومناهج ذلك العصر، فقد كانت مجرد كلمة لغوية لا تلفت الانتباه، ولا تذكر إلا في مجالها اللغوي، ولا يأتي الحديث عنها باهتمام شديد، وبنوع من الوعي والإدراك الذي يجعل فكرة الثقافة تتقدح في الذهن، وتدخل في دائرة النظر.

لذلك أمام فكرة الثقافة لا خيار عندنا إلا أن نتعامل بمنطق الاجتهاد، لكي نبذل كل ما في وسعنا من طاقة عقلية ونفسية، معرفية ومنهجية.

وحتى نصل إلى بناء نظرية في الثقافة نحتاج أن نبلور سياقاً معرفياً ممتداً يساعدنا في اكتشاف وبناء لبنات ومكونات فكرة الثقافة. وضرورة التوقف أمام هذه اللبنات والمكونات باعتبارها خطوات وأطواراً بحاجة إلى فحص، ولتكوين المعرفة بها. ومن خلال هذا السياق تتحدد لنا بعض المعاني والدلالات المتعددة للثقافة، والتي بفحصها والتعرف عليها تساعدنا في بلورة فكرة الثقافة، أو في التعرف على مكونات مهمة وأساسية فيها. أو ترسم لنا طريقا نتنبه من خلاله لفكرة الثقافة. المهم أننا بحاجة إلى بلورة مثل هذا السياق، وبدونه لا تكتمل لنا الرؤية حول فكرة الثقافة بسهولة ووضوح.

كما أن تحديد تلك اللبنات والمكونات يعد أمراً ضرورياً في تحليل فكرة الثقافة، وبدون هذا التحليل لا نستطيع أن نقوم بتركيب نظرية الثقافة. وتعد هذه الفكرة من الأفكار اللامعة في نظرية الثقافة عند مالك بن نبي الذي قسَّم دراسة الثقافة إلى مرحلتين، مرحلة التحليل النفسي للثقافة حسب اصطلاحه، ومرحلة التركيب النفسي للثقافة. والعمل الذي أنجزه مالك بن نبي في هذا المجال، يفتح لنا الطريق لمواصلة هذا العمل، والتراكم عليه، وهو من المفكرين الذي ألهمونا الثقة بإمكانية بناء نظرية لنا في الثقافة.

— ٢ —

القرآن وفكرة الثقافة

في القرآن الكريم هناك إشارات مهمة تستدعي التوقف عندها، والبدء منها في تحليل فكرة الثقافة. ومع أهمية هذه الإشارات إلا أنه من النادر الالتفات إليها، والكشف عن قيمتها في الكتابات العربية والإسلامية التي عالجت فكرة الثقافة، مع قلة ومحدودية هذه الكتابات، وضعف تراكمها.

ولعل عدم الالتفات إلى مثل هذه الإشارات، والكشف عنها، مما يفسر لنا الضعف العلمي، والتأخر المنهجي، الذي نحن عليه في مجال بناء فكرة أو نظرية الثقافة.

ولاشك أن الإشارات التي تأتي من القرآن الكريم هي إشارات فائقة الأهمية، وبحاجة إلى مزيد من التأمل والنظر حتى نكتسب منها قوة الاستلهام وفيض المعاني. خصوصاً في هذا المجال الذي يتعذر على الباحث الخوض فيه. ومن هذه الإشارات القرآنية التي تتصل بتحليل فكرة الثقافة:

أولاً: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾.

تكمن أهمية هذه الآية أنها تتيح لنا النظر في أول كلام ظهر إلى الوجود حول علاقة الإنسان بالعلم. وتحدد لنا البداية التي ينبغي أن نبدأ منها في الحديث عن كل ما يتعلق بالعلم أو المعرفة، وبما يشمل الثقافة أيضاً. وليس هناك بداية قبل هذه المرحلة التي علّم الله فيها أدم الأسماء كلها. والقرآن الكريم هو الكتاب الذي حدثنا عن هذه البداية، وكان يفترض أن يكون هذا الكتاب يمثل بداية كل حديث عن العلم والمعرفة وعن الثقافة كذلك. وكم كنا بحاجة لأن نكتشف لنا مثل هذه البداية، التي تصعب علينا دائماً، الصعوبة التي تتأكد وتتضاعف في هذا المجال بوجه خاص.

وأمام هذه الآية توقف المفسرون كثيراً، قديماً وحديثاً، وأمعنوا النظر في المقصود من كلمة الأسماء، والأسماء كلها. وتساءلوا ما هي هذه الأسماء التي تعلمها آدم، وعرضها الله على الملائكة فقال: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾. لهذا فقد تعددت في هذا الشأن تفسيرات المفسرين ووجهات نظرهم، ووجدوا أن من الصعب عليهم الجزم في الآراء التي توصلوا إليها، لذلك لم ينتصروا بشكل قاطع لرأي محدد، فتحدثوا عن أكثر من رأي، مع الميل عند البعض لرأي معين.

وهناك من المعاصرين من اتخذ موقف التوقف كالشيخ مصباح اليزدي، الذي طرح تساؤلات وجد من الصعوبة جداً الإجابة عنها كما يقول، ومع الاختلاف الموجود في الروايات المروية عن أئمة آهل البيت عليهم السلام. فقد تساءل: ما هي الميزة الكامنة في هذه الأسماء بحيث جعلتها مهمة إلى هذا الحد؟ وهل كان الملائكة قادرين على العلم بها أم لا؟ وإذا كانوا قادرين، فلماذا لم يعلمهم الله، وإن لم يكونوا قادرين، فهل تعلموا بعد إخبارهم من قبل آدم أم لا؟ وإذا كانوا قد تعلموا فقد أصبحوا مثل آدم، وكان الله أيضاً قادراً على أن يفعل هذا الأمر بنفسه، أي يقوم الله نفسه بتعليمهم، فإذا تعلموا أصبحوا مؤهلين لخلافة الله[1].

ويمكن تقسيم التفسيرات المطروحة حول تلك الآية إلى اتجاهين، بينهما تقارب واتصال، اتجاه يعطي معنى العلم والعلوم لمعنى الأسماء، واتجاه يعطيها معنى القوة العلمية وقابلية اكتساب العلوم.

وعن الاتجاه الأول تحدث الشيخ الطبرسي الذي أجمل آراء المفسرين قديماً، وهي الآراء التي غالباً ما يرجع إليها المفسرون المعاصرون أيضاً، الذين يأخذون بهذا الاتجاه. وهذه الآراء هي:

---

(١) معارف القرآن. الشيخ محمد تقي المصباح، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٩م، ج٣، ص٦٤.

١ـ هي معاني الأسماء. إذ الأسماء بلا معانٍ لا فائدة فيها، ولا وجه لربط الفضيلة بها. وقد نبه الله تعالى الملائكة على ما فيها من لطيف الحكمة فاقروا عندما سألوا عن ذكرها والإخبار عنها أنه لا علم لهم بها، فقال الله تعالى: ﴿يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾.

٢ـ هي جميع الأسماء، والصناعات، وعمارة الأرضين، والأطعمة والأدوية، واستخراج المعادن، وغرس الأشجار، ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا.

٣. هي أسماء الأشياء كلها، ما خلق وما لم يخلق، بجميع اللغات التي يتكلم بها ولده من بعده

٤. هي ألقاب الأشياء ومعانيها وخواصها. أي أن الفرس يصلح لماذا، والحمار يصلح لماذا. وهنا أبلغ، لأن معاني الأشياء وخواصها لا تتغير بتغير الأزمنة والأوقات، وألقاب الأشياء تتغير على طول الأزمنة(١).

ويتضح من الرأي الرابع أن الشيخ الطبرسي يميل إليه، ويرجحه على باقي الآراء الأخرى.

أما الاتجاه الثاني فقد أشار إليه الشيخ محمد عبده في تفسير المنار، حيث اعتبر أن الأسماء كلها تشير إلى القوة العلمية التي هي عامة للنوع الآدمي كله، ولا يلزم من ذلك أن يعرف أبناؤه الأسماء من أول يوم، ويكفي في ثبوت هذه القوة لهم، معرفة الأشياء بالبحث والاستدلال(٢).

والذي لم يحدث أن هذه الآية لم توظف في مجال تحليل فكرة الثقافة، وقد اقترب منها مالك بن نبي، ولم يتوقف عندها كثيراً بالتأمل فيها، والتأسيس من

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن. الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٦م، ج١، ص٢٢.

(٢) تفسير المنار. السيد محمد رشيد رضا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج١، ص٢١٨.

خلالها، مع أنه قدّم إشارة مهمة بشأنها حين اعتبر أننا ربما أخطأنا حسب قوله «فلم ندرك معنى الآية إلا على أنه يصف لنا مشهداً بسيطاً، والأمر على عكس ذلك تماماً. فينبغي أن نرى هنا في تلك الصورة الرمزية أول عمل جوهري للعقل الإنساني حين يسيطر على الأشياء، وهو يخلع عليها أسماءها، الأمر الذي لم تستطعه الملائكة»[1].

ومع أن اقتراب ابن نبي من هذه الآية جاء في سياق بحثه عن تحليل فكرة الثقافة، وبعد أن تساءل عن: ما هي الثقافة؟ وتوقف عن سؤال: كيف يتكون تعريف معين في عقولنا؟ ومن هذا السؤال تحدث ابن نبي عن معنى الاسم وعلاقته بإدراك الشيء ودوره في أطوار تكوين المعرفة. حيث قدم فكرة قيمة في هذا الشأن، فالاسم كما يقول «هو أول تعريف للشيء الذي يدخل في نطاق شعورنا، فهو تصديق على وجوده. وهو القوة التي تستخرجه من الفوضى المبهمة، فتسجله في عقولنا في صورةٍ حقيقيةٍ محددة. والاسم بهذا الوضع يعدّ إذن أول درجة من درجات المعرفة، وأول خطوة نخطوها نحو العلم»[2]. وهذا الكلام هو الذي قرَّب ابن نبي من تلك الآية، ولم تكن هي محور بحثه، ولو كانت هي محور بحثه، وضم إليها آيات أخرى تتصل بها، وبسياق البحث، لكان بإمكان ابن نبي أن يقدم لنا إضافة مهمة في تحليل فكرة الثقافة، وبناء نظرية الثقافة على أساس التصور الإسلامي.

وحين نختبر هذه الآية وعلاقتها بفكرة الثقافة فإن ما نستنتجه يتحدد في أمرين مترابطين هما:

١. أن الله الذي علّم آدم، هو مصدر العلم والمعرفة والإدراك. وبالتالي فإنه لا ينبغي أن ينفصل العلم عن مصدره، ويوجَّه ويسخَّر فيما يخالف هذا المصدر.

---

(١) مشكلة الثقافة. مالك بن نبي، ص٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١.

ولهذا فإن أول العلم معرفة الله كما ورد في الحديث الشريف، وأن العلماء هم الذين يخشون الله، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾(١) وهذا يعني ضرورة أن يتلازم العلم مع الإيمان بالله، ولا ينفصل أو ينقطع عنه، أو يتعارض ويتصادم معه. ونستنتج من ذلك ضرورة العلاقة بين الثقافة والإيمان بالله، باعتبار أن المقصود من ﴿الأسماء كلها﴾ هي القوة العاقلة في الإنسان التي هي مركز العلم والإدراك، والثقافة كذلك. وبهذه القوة العاقلة يكتسب الإنسان المعارف والعلوم ومعاني الأشياء وخواصها. وبهذه القوة العاقلة أيضا، يدرك الإنسان حقائق الأشياء، ويتعقل حكمتها ومقاصدها، وبها كذلك يهذب الإنسان نفسه ويجعلها على أحسن صورة.

٢. يفهم من تلك الآية أن الإنسان كائن عالم وعاقل من حيث الطبيعة، ومزود في داخله بقابلية حيوية للتعلم واكتساب العلم، تبدأ معه من مرحلة المهد، وتتواصل ولا تتوقف إلى مرحلة اللحد، مصداقاً للحديث النبوي الشريف «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد». وفي البدء كان الإنسان وكان معه العلم أو قابليته، فالله سبحانه وتعالى الذي أخبرنا عن خلق آدم أبي البشر، أول صفة تحدَّث عنها بعد خلقه هي أنه علَّمه الأسماء كلها، وبهذا العلم أو قابليته تميز الإنسان عن غيره من سائر الكائنات والمخلوقات، وانفصل عن الطبيعة وقوانينها الجبرية والإكراهية. بمعنى أن الإنسان ليس كائناً جامداً وساكناً ومكرهاً أمام قوانين الطبيعة، وإنما له طبيعة مختلفة. ونشأ هذا الاختلاف من قدرة الإنسان على التعلم واكتساب العلم، وبهذه القدرة يضفي الإنسان معنى الإنسانية على ذاته.

وبهذا العلم أو قابلية التعلم أو القوة العاقلة يكون الإنسان قريباً من الثقافة، ولا تكون هذه الثقافة شيئاً خارجاً عنه، أو بعيدة عنه أيضاً. فالثقافة هي جزء من الأسماء كلها التي تعلمها آدم، الجزء الذي يرمز لمفهوم الإنسان أو آدمية

---

(١) سورة فاطر، آية ٢٨.

الإنسان. ولو لم تكن الثقافة جزءاً من تلك الأسماء لما كان في مقدور الإنسان التعرف عليها، والتخلق بها. والثقافة هي التي تعطي معنى إنسانية الإنسان، وهي التي تحرره من جبرية قوانين الطبيعة وهيمنتها، وهي التي تقوم بدور تهذيب الإنسان من داخله، وتحرره من سيطرة الغرائز وإكراهات الأهواء والشهوات.

ثانياً: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾

التفت إلى هذا الآية أستاذ علم الاجتماع الدكتور محمود النوادي الذي اشتغل على دراسة ما أطلق عليه بالرموز الثقافية. وقدَّم في هذا المجال كتابات ومؤلفات قيمة وجادة، كشفت عن مستوى بديع في الجهد المعرفي والمنهجي. ولعل الدكتور النوادي من أكثر الباحثين العرب عناية واهتماماً بهذا المجال، ففي عام ١٩٩٦ نشر كتاباً باللغة الإنجليزية بعنوان «نحو علم اجتماع إسلامي للرموز الثقافية»، كما نشر العديد من الكتابات والدراسات الأخرى في عدد من المجلات والدوريات الفكرية العربية.

ويقصد النوادي بالرموز الثقافية: اللغة والفكر والعقائد والمعرفة والقيم والمعايير الثقافية والقوانين والأساطير.. التي تميز أكثر من غيرها من الصفات، الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأخرى. وقد وجد النوادي كما يقول، أن هناك حاجة إلى تبني منظور مختلف عن المنظور التقليدي السائد في العلوم الاجتماعية الحديثة، على أن يكون هذا المنظور متوازناً، يدرس الرموز الثقافية من الداخل، ومن الخارج على حد سواء، ويركز على الجوانب المحسوسة والملحوظة إلى جانب الجوانب الذاتية والمتعالية للرموز الثقافية. ويجيب على بعض الأسئلة الخاصة بالرموز الثقافية التي لم تثرها العلوم الاجتماعية الحديثة، أو لم تكن تهتم بالإجابة عنها. ولإهمال هذه العلوم للجوانب الذاتية والمتعالية للرموز الثقافية حسب رأي النوادي، أسباب غير موضوعية، وغير محايدة علمياً في تعاملها مع الرموز الثقافية، وبالتالي فإن مصداقية رصيد هذه العلوم من مفاهيم ونظريات وأطر فكرية حول الرموز الثقافية، تشكو كثيراً من

القصور، على حد وصفه. لهذا اختار النوادي المنظور الإسلامي لدراسة الرموز الثقافية.

ولكي نتعرَّف على هذا المنظور الإسلامي حول طبيعة الرموز الثقافية، فليس هناك في نظر النوادي، أفضل من القرآن النص المرجعي الأول في الإسلام، الذي تحدث فيه العديد من الآيات، وبكثير من الوضوح عن الطبيعة البشرية للإنسان. ومن بين هذه الآيات اختار النوادي آيتين لوصفهما بالكامل العناصر الأساسية التي تكوِّن الطبيعة البشرية. وهما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾(١).

فالطبيعة البشرية حسب هاتين الآتيين، مزدوجة التركيبة، فهي تتكون من طين، ومن نفخة الروح الإلهية.

ويتساءل النوادي: أيّ هذين العنصرين أكثر أهمية بالنسبة لكينونة الطبيعة البشرية من وجهة النظر القرآنية؟. ويجيب: إن محاولة فهم معنى الآيتين، قد يقود إلى القول بأن القرآن يعطي أهمية أكبر إلى النفحة الروحية الإلهية التي تحتوي عليها الطبيعة البشرية، إذ إنه طلب من الملائكة السجود لآدم بعد وليس قبل حدوث النفخة الروحية الإلهية في ذات آدم.

وحين يرجع النوادي إلى التفاسير القرآنية لتحديد معنى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ يرى أن أقرب التفاسير في تحديد معنى هذه الآية، ما ذهب إليه يوسف علي بقوله: «إن نفخة الله لروحه في الإنسان تعني أن الله قد أعطى الإنسان، معرفة وإرادة تشبه معرفة وإرادة الله، وعند استعمال الإنسان لهما بحق فإنهما قادرتان أن تمنحا الإنسان التفوق والسمو على بقية الأجناس الحية الأخرى». ويتمسك النوادي في هذا التفسير بمقولة: إن كلمة الروح تعني المعرفة والإرادة

---

(١) سورة الحجر، آية ٢٨ - ٢٩.

شبه الإلهيتين اللتين مُنِحَتا للإنسان فقط، وبهما تفوق جنس الإنسان على بقية الأجناس الأخرى.

لذلك يرى النوادي أن التحليل الموضوعي للنص القرآني المذكور يشير بكل وضوح إلى تفوق وسيادة جنس الإنسان على بقية الأجناس الأخرى. فمن جهة ترجع العلوم الاجتماعية الحديثة مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا، تفوق الجنس البشري على بقية الأجناس الأخرى، إلى تميز الإنسان بمهارات عالم الرموز الثقافية. ومن جهة ثانية يستوحي من النص القرآني أن سيادة الإنسان وخلافته في الكون ترتبطان بنفخة روح الله في صميم ذات الإنسان. وفي تقدير النوادي أنه لا يكاد يوجد أي تناقض بين المنظورين.

والنتيجة التي يريد أن يصل إليها النوادي، أنه يمكن اعتبار أن الرؤية القرآنية تنظر إلى الرموز الثقافية على أنها جزء من نفحة روح الله في الإنسان، كما يستوحي من القرآن الكريم أن الرموز الثقافية ذات جذور وأصول إلهية ما ورائية، ومن ثم فلها تجليات ميتافيزيقية في ثنايا السلوك البشري[1].

يكشف هذا التحليل العلمي الرصين، من جهة عن أهمية وقيمة العودة إلى النص القرآني في مجال دراسات وأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة. ويكشف من جهة أخرى عن أهمية وقيمة اختبار ما لدينا من مفاهيم وتصورات لها علاقة بفكرة ونظرية الثقافة. وهذا الاختبار والتجريب يعد شرطاً أساسياً في بلورة وتحديد فكرة الثقافة، وفي الكشف عن مكونات وعناصر نظرية الثقافية.

ثالثاً: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾

كثيراً ما دعيت إلى تعميق النظر في الحقل الدلالي لهذه الآية، ولكلمة

---

(١) الرموز الثقافية وطول أمد حياة أفراد الجنس البشري: رؤية من المنظور الثقافي الإسلامي. محمود النوادي، الكلمة، بيروت، السنة الثامنة، العدد ٣٢، صيف ٢٠٠١ - ١٤٢٢هـ، ص٤٥.

﴿اقرأ﴾ بوجه خاص. لكون هذه الآية مع الآيات الأربع التي تليها، هي أول ما نزل من القرآن الكريم، وبهذا الاعتبار يكون لهذه الآيات حكمة السبق في النزول.

وكان يفترض لهذه الآية أن تلفت النظر بقوة لفكرة الثقافة في التصور الإسلامي، لشدّة الارتباط بين كلمة ﴿اقرأ﴾ وبين فكرة الثقافة. فالدعوة إلى ﴿اقرأ﴾ هي دعوة إلى أمر ما، لكنها دعوة إلى الثقافة أيضاً، والثقافة قد تبدأ من ﴿اقرأ﴾. فإذا أخذنا الثقافة بمعنى إصلاح الذهن، وتنمية الملكات الفطرية، وتهذيب القدرات الفكرية، فلاشك أن هذا المعنى وثيق الصلة بـ﴿اقرأ﴾ التي تفيد الأمر بالقراءة من جهة، والاستمرار على هذا الأمر من جهة أخرى، وعدم التوقف والانقطاع عن اكتساب العلم. وإصلاح الذهن إنما يتحقق بالقراءة والاستمرار عليها، وبهذا الفعل أيضاً، تتحقق تنمية الملكات الفطرية، وتهذيب القدرات الفكرية.

كما أن الثقافة تبدأ بعد ﴿اقرأ﴾ ولا تبدأ قبلها، وهذا يعني أن ﴿اقرأ﴾ هي بداية الثقافة ومقدمتها. والذي نستفيده من ﴿اقرأ﴾ هو نفي الجهل بكافة صوره، وبهذا النفي تبدأ الثقافة وتنهض، فالثقافة هي نقيض الجهل، وشديدة الارتباط بالذي يرفع الجهل، وهو ﴿اقرأ﴾.

ومن دلالات ﴿اقرأ﴾ أنها خطاب موجه إلى كل إنسان، وليس إلى فئة أو شريحة معينة من الناس. وإلى الإنسان في كل الأزمنة والعصور، ولا يتحدد بزمن أو عصر معين. وهذا يعني أن كل إنسان مطالب بالتعلُّم، والتعقّل، والتثقّف، وهو الذي ينبغي أن يبادر لهذا العمل، ويستمر عليه بدون توقف أو انقطاع. وهذا الاستمرار هو شرط لتحقق الغرض، ولتمثل فعل التعلم والتعقل والتثقف.

والمطلوب ليس مجرد القراءة فحسب، وإنما تصويب هذه القراءة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾، فكل شيء في الإسلام يبدأ بـ(باسم الله) الذي هو خالق كل شيء في هذا الكون، حتى يخشى الإنسان ربه في تعلمه وتثقفه. وبهذه الخشية يلهم الله

الإنسان الحكمة التي تؤتي الإنسان خيراً كثيراً ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[1]. وفي الحديث النبوي الشريف: «رأس الحكمة الخشية من الله».

ودائرة ﴿اقرأ﴾ تتسع باتساع الخلق ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾. لقد أراد الله سبحانه وتعالى من الإنسان أن يتأمل في كل مخلوقات هذا الكون، من عالم الإنسان إلى عالم الحيوان والنبات. ومن عالم الأرض إلى عالم السماوات، ومن أصغر شيء وهي الذرة، إلى أكبر شيء وهي المجرة. ووراء كل هذه المخلوقات، هناك علم أراد الله من الإنسان أن يكتسبه ويتعرف عليه، ويتمكن منه، ويسخره لعمران الدين والدنيا.

وأشرف هذه المخلوقات هو الإنسان، الذي فضله على كثير مما خلق تفضيلاً، ولهذا خصه بالذكر ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾. والإنسان الذي خلق من علق من أين له العلم؟ وكيف يكتسب الكرامة؟ ويأتيه الجواب والنداء ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، ولهذا ينبغي أن يقرأ الإنسان باسم ربه الذي خلق، وربه الأكرم.

وبالنظر إلى مجموع هذه الآيات، نلاحظ أنها تتحدث عن مرحلتين، مرحلة الخلق، ومرحلة العلم والتعلم. مرحلة الخلق هي مرحلة التكوين الطبيعي والبيولوجي للإنسان التي أشارت إليها آية ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾. ومرحلة العلم والتعلم هي مرحلة التكوين الروحي والأخلاقي للإنسان، وبهذه المرحلة يكتسب الإنسان الكرامة ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ﴾، ويتغلب على الضعف الذي في داخله، والشعور بالعجز والافتقار، لينتقل من الوضع الطبيعي والبيولوجي والغرائزي، إلى الوضع الروحي والجمالي والأخلاقي.

وهذه الفكرة لها أساس متين في الدراسات التي تناولت فكرة الثقافة، فقد أشار إليها وباهتمام تيري إيجلتون، وهو يتتبع الثقافة في طبعاتها المختلفة، في

(١) سورة البقرة، آية ٢٦٩.

كتابه «فكرة الثقافة»، حيث اعتبر أن الثقافة هي التي تنقلنا من الطبيعي إلى الروحي، والحاجة إلى الثقافة تشير إلى وجود ضرب من النقص والافتقار في الطبيعة، كما تشير إلى أن قدرتنا على الارتقاء إلى ذُراً لا تطولها بقية نظرائنا من مخلوقات الطبيعة، هي أمر ضروري يفرضه شرطنا الطبيعي، الذي هو أيضاً شرط غير طبيعي إلى حدّ بعيد قياساً بشرط أولئك النظراء. ونحن من نهذب أنفسنا كما يضيف إيجلتون، وبنا نكون مثل صلصال بين أيدينا، حيث يجتمع في الجسد الواحد ذاته كل من الضال والمهتدي، الخاطئ والقديس، أما لو تركت طبيعتنا الفاسدة وشأنها فما كانت تستطيع أن تنهض من تلقاء نفسها إلى نعمة الثقافة، مع العلم أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تفرض عليها عنوة، ولابد بالأحرى من أن تقيم نوعاً من التعاون مع الميول الفطرية في الطبيعة ذاتها، كيما تحث هذه الطبيعة وتدفعها إلى التعالي على ذاتها. فالثقافة والكلام مازال لإيجلتون، مثل النعمة لابد أولاً من أن تُمثِّل إمكانيةً ضمن الطبيعة البشرية كيما يكون لها تالياً أن تنغرز وتقتحم[1].

وجاء في معجم الأكاديمية الفرنسية الذي انكب كما يقول لويس دوللو في عام ١٩٧٢م، لدراسة كلمة الثقافة، وإعادة تعريفها وتحديث مفهومها، أن الثقافة تحدد في المعنى المجازي والعام بالرجوع إلى الطبيعة، بحيث تضاف العبقرية البشرية إلى الطبيعة لتعديل مواهبها وعطاءاتها وإنمائها. وبالنسبة للإنسان تفيد اهتمامه المنظم والمنهجي بتطوير مواهبه النظرية، وذلك بدراسة الآداب والعلوم والفنون، وبالملاحظة والتفكير[2].

رابعاً: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾

يعكس هذا التشبيه البديع بلاغة القرآن الكريم التي لا تعلو عليها أيّ بلاغة

---

(١) فكرة الثقافة. تيري إيجلتون، ص٢٢.

(٢) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية. لوليس دوللو، ص١٠.

أخرى، ويعبر عن حكمة متعالية بحاجة إلى مزيد من التأمل والنظر. فالقرآن الكريم يصور لنا بهذا التشبيه كيف أن الكلمة لها قوة الثبات والتجذر والرسوخ، كالشجرة التي ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾، ولها قوة الرفعة والعلو، كالشجرة التي ﴿فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾، ولها قوة العطاء واستمرارتية، كالشجرة التي ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾.

ولعلّ في هذا التشبيه ما يلفت النظر إلى تشابه الأطوار التي تمر بها الكلمة، بالأطوار التي تمر بها الشجرة، وأهمية أن نجري مثل هذه المقارنات والمقاربات بين مثال الكلمة ومثال الشجرة.

والكلمة التي تنتمي إلى عالم الذهن، أفضل تجسيم لها هو في صورة الشجرة التي تنتمي إلى عالم الحس. وهذا التصوير ينبِّه إلى أهمية وقيمة الاقتران بين مقولات الذهن، ومقولات الحس، وضرورة التعاضد بينهما. وتكمن أهمية هذا الاقتران في أن الناس يرتبطون بالشجرة في حياتهم اليومية، فهي من مصادر عيشهم ورزقهم، ويتعلقون بها لما تحتاجه منهم من رعاية واهتمام، وبسهولة يلتفتون إليها، لكنهم قد لا يلتفتون بنفس القدر والاهتمام إلى أهمية وقيمة الكلمة في حياتهم، وفي بناء مجتمعاتهم.

وبالتأكيد ليس المقصود من الكلمة، تلك الكلمة المفردة التي تقابل الجملة المركبة في اللغة العربية، وإنما المقصود منها ما هو أوسع من ذلك، والتي بالإمكان أن نمثل لها بالشجرة التي لها جذور وساق وأغصان وأوراق وثمار، وبالكلمة التي يفترض أن تكون لها عناصر ومكونات متعددة كما هي الشجرة.

وليس باستطاعة الكلمة أن يكون لها قوة الثبات والرسوخ كما هي الشجرة، إلا إذا كانت شديدة التفاعل والاندماج في النظم والتكوينات السلوكية والأخلاقية والجمالية للمجتمع، وبدون هذا التفاعل والاندماج تفتقد الكلمة

عناصر ومقومات الحياة والبقاء. وبمعنى آخر أن عمر الكلمة هو من عمر المجتمع، وبقاء الكلمة هو من بقاء المجتمع. وكيف أن عمر المجتمعات يكون طويلاً، هكذا يكون عمر الكلمة أيضاً، وبدون هذه العلاقة لا يكون للكلمة عمر طويل.

وهذا يعني أن هذه الكلمة، لها مضمون اجتماعي عام، يتجاوز البعد والمضمون، الفردي، ولو كانت العلاقة بالكلمة تتحدد في نطاق الفرد، لما كان في مقدورها أن تعمِّر طويلاً.

وهذه التصويرات والدلالات والأبعاد، تقرِّب مفهوم الكلمة من فكرة الثقافة، كما لو أن المقصود من تلك الكلمة هو الثقافة، أو بإمكاننا نحن أن نفهم الثقافة من دلالات تلك الكلمة مع ما بينهما من اشتراك، باعتبار أن الكلمة تنتمي إلى عالم الثقافة. ولو كانت الثقافة فكرة مختبرة ومتجلية لدينا بكل ما تشير إليه من دلالات ومعانٍ لوجدنا في مضامين ودلالات تلك الآية ما يقربنا بشدة من فكرة الثقافة.

والغربيون الذين اختبروا فكرة الثقافة، قربوا هذا الفكرة من مثال الشجرة التي كانت حاضرة في تصويرات بعضهم، فقد نقل عن الأديب الألماني غوته قوله: «الثقافة حين لا تبرح النظرية تصبح رمادية، ولكنها ستغدو حين تصل بضمائرنا خضراء كالشجرة الذهبية للحياة».

وأكثر من ذلك أن الأوروبيين تعرفوا على الثقافة عن طريق الزراعة التي يرجع إليها الجذر الأساسي لكلمة الثقافة، حيث كانت تعني عندهم حرث الأرض وزراعتها. ولهذا يرى مالك بن نبي أن تعرف الأوروبيين على كلمة الثقافة له علاقة بطبيعة النفسية الأوروبية عموماً، والنفسية الفرنسية بشكل خاص. وذلك لاعتبار أن الأوروبي هو إنسان الأرض والحضارة الأوروبية هي حضارة الزراعة. وعليه فإن العمليات التي تستنتج من الأرض خيراتها كالحرث والبذر

والحصاد، لها بالضرورة دور هام في نفسية الإنسان الأوروبي، كما لها دور هام في صياغة رموز حضارته. إذ إن الزراعة هي العملية التي تضم بين دفتيها جميع العمليات السابقة، فهي التي تحدد وتنظم إنتاج الأرض. فإذا حدث في بعض الظروف أن تعاظم إنتاج الفكر، فلن تكون هناك غرابة إذا ما أطلق عليه الرجل الفرنسي كلمة culture التي تعني الزراعة إطلاقاً مجازياً، بيد أن هذه الاستعارة قد شخَّصت وصنَّفت واقعاً اجتماعياً لم يكن مدركاً، فالاستعارة حين أطلقت على الواقع الاجتماعي قد خلقت مفهوماً جديداً هو مفهوم الثقافة(١).

والكلمة التي تدعو إليها الآية الكريمة هي الكلمة الطيبة، التي فيها صلاح وتهذيب عقول الناس وفطرتهم، والتي تنمو وتتغرس وتترسخ في عقول الناس كالشجرة الطيبة. وإلى جانب الكلمة الطيبة هناك الكلمة الخبيثة، وهي كالشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض وما لها من قرار.

خامساً: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾

تشير هذه الآية إلى أن الناس جميعاً لهم طبيعة إنسانية واحدة لا تتبدل ولا تتغير، وبهذه الطبيعة يختلف الإنسان عن غيره من الكائنات والمخلوقات الأخرى.

ومنذ أن خلق الله الإنسان فطره على هذه الطبيعة التي جعلته في أحسن صورة، كما جعلته أميل إلى نوعه في الاشتراك والاندماج والعيش معهم. وبهذه الطبيعة أيضاً، استطاع الإنسان أن يبني لنفسه اجتماعاً يعيش فيه، ويرتبط به، ويأنس معه. وبدون هذه الطبيعة ما كان بإمكان الإنسان أن يأتلف مع غيره من البشر، كما هو الحال في كل المخلوقات، فالنحلة تعيش في مجتمع النحل، والنملة تعيش في مجتمع النمل، وهكذا سائر أنواع الحيوانات الأخرى.

ومن هذه الآية نبرهن على أن الإنسان لم يكن من فصيلة الحيوانات، وأنه

---

(١) مشكلة الثقافة. ص٢٦.

ظل يتطور بصورة تدريجية حتى وصل إلى ما وصل إليه، كما تذهب إلى ذلك النظرية الداروينية المتهافتة. فالإنسان منذ أن خلقه الله فطره على فطرته التي لا تبديل فيها. وفطرة الله تأبى على الإنسان أن يكون من فصيلة الحيوانات، أو على شاكلتهم. فبهذه الفطرة كرّم الله الإنسان، ورفع منزلته، وجعله من أكمل المخلوقات، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[1] كما برهن على ذلك أيضاً العلم الحديث.

وقد أبلغ الله الإنسان بهذه الكرامة حينما صرح له بذلك، وليس هناك كرامة تفوق هذه الكرامة، بعد أن فطر الله الإنسان على فطرته.

وتخالف هذه الآية كذلك، الادِّعاء بأن الإنسان يحمل معه الخطيئة منذ أن خلقه الله سبحانه وتعالى، وأنه جاء إلى الحياة بهذه الخطيئة التي تصاحبه وتبقى معه، وتشعره بالذنب دائماً مع ارتكاب الخطيئة أو بدونها. في حين أن الآية تذكّر الإنسان بأن أصله مفطور على فطرة الله منذ خلقه، ولا يناسب هذه الفطرة الادّعاء بأن الإنسان يحمل معه الخطيئة منذ ولادته. وهذا لا يعني على الإطلاق أن الإنسان معصوم عن الخطأ. وهناك فرق بين أن يصدر الخطأ من الإنسان، وبين أن يكون الإنسان مفطوراً على الخطيئة.

والفطرة هي مصدر التهذيب، ومصدر الملكات الخيرة في الإنسان، وهذا هو منشأ العلاقة بين الفطرة والثقافة. فالثقافة تحاول أن تصل إلى تلك الفطرة لكي تنمي الملكات الخيرة، وتبعث طاقة التهذيب في الإنسان. وبدون هذه الفطرة لا نعلم ما مدى تأثير الثقافة على الإنسان، وتخلقه بالثقافة. ومن جهة أخرى ليس بمقدور الثقافة أن يكون لها تأثير على الإنسان إذا لم يكن له استعداد وقابلية من داخله على استقبال ذلك التأثير القادم من الثقافة، والفطرة هي الإطار الحيوي لاستقبال مثل تلك التأثيرات والتفاعل معها في مجال التهذيب.

---

(١) سورة التين. الآية ٤.

ولعل من أوثق الروابط بين الفطرة والثقافة، أن الفطرة جاءت لتأكيد قابلية الإنسان للتهذيب، وأنه يحمل في داخله هذه القابلية، ولا يمكن له أن يتخلى عنها كليا بإرادته، أو بدون إرادته، ومهما كان حجم ونوع الشر والخطأ الذي صدر من الإنسان. كما لا يمكن لهذه الفطرة أن تضمحل أو تتلاشى، وبالتالي فإن نوازع الخير تظل موجودة في الإنسان بالقوة أو بالفعل.

وهذا ما تريده الثقافة لكي تصل إلى الإنسان وتقوم بتهذيبه، وتنمية الميول والملكات الخيرة فيه. وبسبب هذه الفطرة التي لا يمكن لها أن تضمحل فإن بمقدور الثقافة أن تكون مصدر تهذيب لكل إنسان، ولا ينعدم تأثيرها في أي إنسان. وهذه الفكرة في غاية الأهمية عند الذين يبحثون عن فكرة الثقافة، ويتأملون فيما تشير إليه من معانٍ ودلالات.

والله سبحانه وتعالى الذي فطر الإنسان على فطرته ليكون هو المثل الأعلى للإنسان، حتى يرتبط به، ويتخلق بأخلاقه، ويتعرف على أسمائه، ويؤمن برسله وكتبه وملائكته وباليوم الآخر.

هذه بعض الإشارات من القرآن الكريم التي تلفت النظر لفكرة الثقافة، وأهمية العودة إليها في اختبار هذه الفكرة، وفي التعرّف عليها.

وهناك إشارات أخرى تحدّث عنها بعض الكتاب بشكل مقتضب وبدون توسع، فقد جاء في كتاب «الثقافة الرسالية» أن الكلمة التي أطلقها القرآن بديلة عن الثقافة هي البصيرة، كما أطلق كلمة الهدى والحكمة بديلة عن الفلسفة. فالبصيرة هي الثقافة المفضلة التي تهدف إلى إصلاح الإنسان، وإصلاح سلوكه، بينما الهدى هي المبادئ العامة لهذه الثقافة.

وهذا الربط بين البصيرة والثقافة، جاء على خلفية تعريف الثقافة بأنها

المعارف التي تعطي الإنسان بصيرة في الحياة ونوراً يمشي به في الناس[1].

وبالتأكيد سوف نكتشف إشارات أخرى كلما حاولنا اختبار فكرة الثقافة وحقلها الدلالي على ضوء آيات القرآن الكريم.

ـ ٣ ـ

اللغة العربية وفكرة الثقافة

قدمت لنا اللغة العربية إشارات شديدة الأهمية حول فكرة الثقافة. وكان بإمكان هذه الإشارات أن تساعدنا منذ وقت مبكر في التعرّف على فكرة الثقافة، وإمكانية اختبار هذه الفكرة، وتطويرها للانتقال بها من دائرة اللغة إلى دائرة المفهوم.

وأهمية اللغة في هذا المجال هي أنها ترجع بنا إلى الأصل الذي جاء منه اسم الشيء، وتعرفنا على استعمالاته المتعددة، وربط كل استعمال بقرينة من عالم الحس تارة، ومن عالم الذهن تارة أخرى، أو بهما معاً تارة ثالثة. كما تشرح لنا ما طرأ على تلك الاستعمالات من تغيّر وتطوّر، ومنشأ هذا التغيّر والتطوّر، وتفسيره.

وبدون العودة إلى اللغة لا يكتمل الحديث عن اختبار فكرة الثقافة، وتتبع سياقها، فاللغة لها موازينها وأحكامها، ولها عبقريتها وتجريباتها، ولها حقلها الدلالي الذي تتعدد فيه المعاني والدلالات، بحسب تعدد استعمالات الكلمة واشتقاقاتها، وتغيّر حركاتها وأبنيتها.

وما يدهش حقاً أن ما تشير إليه اللغة العربية من معانٍ ودلالات لكلمة الثقافة، هي نفسها المعاني والدلالات التي فكّر فيها الأوروبيون في أول عهدهم بفكرة الثقافة، وبتلك المعاني والدلالات اختبروا فكرة الثقافة، ومنها كانت تأسيساتهم الأولى، التي بنوا عليها لاحقاً تراكماتهم وتصوراتهم وتحليلاتهم

---

(١) الثقافة الرسالية. أحمد ناصر، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٢، ص١٠٠.

المعرفية والأدبية والجمالية.

واللافت أن مالك بن نبي قلل كثيراً من قيمة ما تشير إليه فكرة الثقافة في اللغة العربية، كما تحددت في معاجم اللغة. وتطرّق ابن نبي إلى هذا الأمر لكي يشير إلى ضحالته وعدم الاستفادة منه، حتى يتجاوزه، ويبرر لنفسه مثل هذا التجاوز. فقواميس اللغة الموجودة بين أيدينا حسب رأيه، لا تذكر كلمة الثقافة إلا لماماً سواء في ذلك القديمة منها مثل لسان العرب، والحديثة مثل دائرة معارف القرن العشرين لفريد وجدي. ويرى ابن نبي أن في هذه القواميس من التشابه ما يدعو إلى عدّها وكأنها نسخاً مكررة نقل بعضها عن بعض[1].

لذلك لم يمعن ابن نبي نظره الثاقب وذكاءه الحاد، في التأمل الفاحص لما تعطيه اللغة العربية، من معانٍ ودلالات لها علاقة وطيدة بفكرة الثقافة. وهذا بخلاف ما ذهب إليه الدكتور نصر محمد عارف، الذي وجد أن تأصيل مفهوم الثقافة في اللغة العربية، يستلزم الرجوع إلى المعاجم والقواميس العربية القديمة، للوقوف على الدلالات الأصيلة على حد وصفه لمفهوم الثقافة. وانتقد الدكتور عارف ما يحصل عند المفكرين في عالمنا العربي والإسلامي من إهمال لتلك الدلالات، والتمسك في المقابل بالدلالات التي يعطيها المفهوم الأوروبي للثقافة[2].

ومن المعاني والدلالات التي نستفيدها من اللغة العربية:

أولا: الحذق والمهارة

جاء في «لسان العرب» لابن منظور: «ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً، وثقوفة: حذقه، وثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً».

ويقول الراغب الأصفهاني: «الثَّقْفُ: الحذق في إدراك الشيء وفعله، ومنه

(١) مشكلة الثقافة. ص١٩.

(٢) الحضارة - الثقافة - المدنية. نصر محمد عارف، ص٣٠.

استعير المثاقفة. ويقال: ثَقِفت كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر»[1].

وجاء في «المعجم الوسيط»: «ثقف ثقفاً: صار حاذقاً، فهو ثقف، والعلم والصناعة حذقهما. وثاقفه مثاقفة، وثقافاً: خاصمه وجالده بالسلاح ولاعبه إظهاراً للمهارة والحذق» [2].

وعلى ذلك نسجت معاجم اللغة العربية القديمة والحديثة. وتواتر هذا المعنى لدرجة الاتفاق عليه. والحذق والمهارة ينتميان إلى مجال النظر، وإلى مجال العمل. ولهذه فهما كما يرى الراغب الأصفهاني، يقعان في إدراك الشيء وفعله. إدراك الشيء هو من متعلقات النظر، وفعله هو من متعلقات العمل. وهما أيضاً بمعنى العلم والصناعة، كما جاء في المعجم الوسيط. ويتصلان كذلك بإدراك الشيء وإتقانه، وإدراك الشيء له علاقة بالحذق، وإتقانه له علاقة بالمهارة.

والإنسان الحاذق هو الذي يمعن النظر والملاحظة والتفكير، وبهذا الحذق يصيب إدراك الشيء. والإنسان الماهر هو الذي يمتلك الخبرة في عمله، وبهذه المهارة يصيب في إتقان الشيء.

وبهذا المعنى تشير الثقافة إلى تنمية الملكات الذهنية التي تجعل الإنسان حاذقاً في النظر إلى الأشياء، وإلى تنمية الملكات الفنية التي تجعل الإنسان ماهراً في إتقان الأشياء. وبالحذق يكون الإنسان واعياً لذاته وطاقاته، وبالمهارة يكتسب القدرة على تسخير تلك الطاقات وتوجيهها.

وأكثر ما ركّز عليه المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية، هو التأكيد على معنى الحذق كجذرٍ وأصلٍ لكلمة الثقافة، وحين يصل المعجم إلى تعريف الثقافة يقول: «الثقافة: العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب الحذق فيها»[3].

---

(١) المفردات في غريب القرآن. الراغب الإصفهاني، ص٨٥.

(٢) المعجم الوسيط. ص٩٨.

(٣) المصدر نفسه. ص٩٨.

ثانياً: الفطنة والذكاء

يقول ابن منظور في لسانه: «هو غلام لَقِنٌ ثَقِفٌ، أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه».

والفطنة في تعريفات الجرجاني هي «قوة يقع بها التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة»[١].

وجاء في الحديث الشريف: «المؤمن كَيِّسٌ فَطِن».

والفطانة في «المعجم الوسيط» هي قوة استعداد الذهن لإدراك ما يرد عليه. والذكاء يقال للإنسان الذي سرع فهمه وتوقد، ويعرف بأنه قدرة على التحليل والتركيب والتمييز والاختيار، وعلى التكيف إزاء المواقف المختلفة[٢].

وبهذا المعنى تشير الثقافة إلى تنمية القدرات الذهنية كالتعلم والإدراك للارتقاء بالفكر وتحسينه وتطويره، وإلى تنمية القدرات السلوكية كالتمييز والاختيار، للارتقاء بالسلوك وتحسينه وتهذيبه. وبهذه الفطنة والذكاء يتمكن الإنسان من إنماء طاقاته وقدراته، والارتقاء بإمكانياته وكفاءاته، لكي يتحول إلى طاقة فاعلة ومنتجة. والثقافة تميز الإنسان بالفطنة والذكاء، وتظهر هنا التميز في مواقفه الفكرية والسلوكية.

وحين تشير الثقافة إلى معنى الفطنة والذكاء، فإنها تظهر قابلية الإنسان الكبيرة والحيوية للتعلم والتقدم، حتى يندفع نحو هذا المسلك، ويتغلب على كل عناصر الجهل والانحطاط.

ونجد مثل هذا الربط بين الثقافة والذكاء، وبين الثقافة والفطنة أو الكياسة، في كتابات الأوروبيين. فإلى الثقافة والذكاء أشار معجم الأكاديمية

(١) التعريفات. علي الجرجاني، ص٢١٥.

(٢) المعجم الوسيط. ص٣١٤.

الفرنسية بالقول: «وحسب المجال الذي يمارس فيه الإنسان ذلك الاهتمام يمكن أن نحدد بدقة معنى الثقافة بالذكاء والمحاكمة والشعور»[١]. واعتبر تيري إيجلتون أن الثقافة في تطور معانيها الحديثة كانت في البداية قد عنت شيئاً قريباً مما تعنيه الكياسة[٢]. وتحدث عن هذا الربط أيضاً رايموند وليامز في كتابه «الثقافة والمجتمع» حيث أشار إلى ثلاثة معانٍ أساسية للثقافة، هي الثقافة بمعنى الفنون، والثقافة بوصفها الكياسة، والثقافة بمعنى الحياة الاجتماعية.

وجاءت هذه المعاني الثلاثة بعد أن أصبحت لفظة الثقافة حسب رأي وليامز، تعني شيئاً مستقلاً في حد ذاته، وذلك في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. وأصبح معناها أولاً حالة أو عادة عقلية عامة[٣]. وهي الحالة التي وصفها إيجلتون بمعنى الكياسة، ونصفها نحن بمعنى الفطنة.

ويتصل بهذا المعنى ويشير إليه من الدلالات اللغوية للثقافة، سرعة حضور الشيء في الذهن وحضور البديهة وسرعة التعلم وفهمه.

ثالثا: التهذيب وتقويم الاعوجاج

جاء في «معجم مقاييس اللغة» لفارس بن زكريا «ثقف: الثاء والقاف والفاء كلمة واحدة إليها يرجع الفروع، وهو إقامة دَرْء الشيء. ويقال: ثَقَّفْتُ القناة إذا أقمت عوجها»[٤].

وفي «المعجم الوسيط»: «ثقف الشيء: أقام المعوج منه وسوّاه، والإنسان أدّبه وهذّبه وعلّمه». وهناك استعمالات على سبيل المجاز كما أشار الزمخشري في أساس البلاغة، مثل: ثقف الولد: أدبه وثقفه، ولولا تثقيفك وتوقيفك لما كنت

---

(١) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية. ص١٠.

(٢) فكرة الثقافة. ص٣٦.

(٣) الثقافة والمجتمع. رايموند وليامز، ص١٠.

(٤) معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس بن زكريا، ص١٦٩.

شيئاً، وهل تهذبت وتثقفت إلا على يدك»[1].

وهذا المعنى من أقوى المعاني التي تشير إليها الثقافة، وأكثرها تعبيراً ودلالة. فالثقافة في عمق جوهرها كانت وما زالت هي عملية تهذيب للنفس وإصلاح للفكر. تهذيب في بُعدين، بُعد توجيه الغرائز وضبط الشهوات، والتحكم في الأهواء. وبُعد تنمية الملكات الفطرية، والمواهب والطاقات الجوانية.

والله سبحانه وتعالى الذي خلق الإنسان وصف النفس بقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[2]. والغرائز والشهوات بدون ضبط وتهذيب تقود النفس إلى الفجور والطغيان، ومن ثم إلى عاقبة السوء.

وإصلاح الفكر بتربيته وتعليمه، وتنمية مواهبه وملكاته. وبهذا التهذيب يتحول الفكر إلى مرآة صافية كما جاء في الحديث الشريف عن الإمام علي عليه السلام: «الفكرة مرآة صافية».

هذا على مستوى الإنسان الفرد. كما أن الثقافة هي عملية تهذيب للمجتمع أيضاً، وتقويم ما يحصل فيه من اعوجاج. تهذيب في النطاق الذهني على مستوى نظم التفكير واتجاهات النظر، وتهذيب في النطاق الجمالي على مستوى الفنون والذوق العام، وتهذيب في النطاق الأخلاقي على مستوى السلوك والعلاقات والمعاملات. وقد استنتج الدكتور نصر محمد عارف من الثقافة بوصفها تهذيباً «أن مضمون مفهوم الثقافة في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية، ولا يُغرس فيها من خارج. فالكلمة تعني تنقية الفطرة البشرية، وتشذيبها وتقويم اعوجاجها، ثم دفعها لتوليد المعاني الجوانية الكامنة فيها، وإطلاق طاقاتها لتنشأ المعارف

---

(١) أساس البلاغة. محمود الزمخشري، تحقيق: عبدالرحيم محمود، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ، ص٤٦.

(٢) سورة الشمس. آية ٧ - ١٠.

التي يحتاج إليها الإنسان»[1].

وعن هذا المعنى أيضاً تحدث بعض الكتاب الأوروبيين، فقد أشار إليه رايموند وليامز وهو يتحدث عن تغير معنى الثقافة، فبعد أن كان معناها يدل على اتجاه النمو الطبيعي كما يقول، أصبح معناها عن طريق التماثل يدل على عملية تدريب إنساني، يعني تهذيب شيء ما في العادة[2].

وتيري ايجلتون الذي قلب معاني الثقافة وجد أن ثمة معنى تجد فيه كلمة الثقافة نفسها أمام اثنين من السبل، حيث بمقدورها أن تشير إلى انقسام في داخلنا، بين ذلك الجزء منا الذي تثقف وتهذّب، وبين كل ما يشكل فينا المادة الخام لمثل هذا التهذيب[3].

ولا شك أن هذه المعاني والدلالات لو خضعت عندنا للفحص والاختبار والتراكم، لكان بإمكاننا أن نطور من فكرتنا للثقافة، ونكسبها قوة التحديد الذي كانت ومازالت تفتقده عندنا.

— ٤ —

الفقه وفكرة الثقافة

يمكن القول بأن الكلمة الفقه هي الكلمة التي أخذت مكان الثقافة في المنظومة الإسلامية، وكان بإمكان كلمة الفقه أن تصبح الكلمة التي تعادل كلمة الثقافة عند الأوروبيين، وتقاربها في الحكمة والرموز والدلالات.

وجاء اختيار كلمة الفقه باعتبار أن الإسلام جعل من الدين محوراً لحركة الإنسان في هذه الحياة، واتخذ من العبادة غاية من خلق الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمَا

(١) الحضارة - الثقافة — المدنية. ص٣١

(٢) الثقافة والمجتمع. ص١٠.

(٣) فكرة الثقافة. ص٢١

﴿خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1] وربط الفقه بالدين، ووصف العلاقة مع الدين بعنوان التفقه ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾[2]. وجاء في الحديث النبوي الشريف: «إذا أراد الله بعبدٍ خيراً فقَّهه في الدين».

لهذا فقد تطورت كلمة الفقه في المنظومة الإسلامية، وأصبحت من الكلمات الشريفة، وحظيت بمنزلة رفيعة، وعُدَّت من أكثر الكلمات قرباً من الدين.

وبين الفقه والثقافة توافقات من جهة الدلالات اللغوية، فهما يأتيان بمعنى الفهم والفطنة، ويعزز هذا التوافق إمكانية البحث في العلاقة بينهما، وتأكيد مثل هذا الربط.

والسؤال الذي يمكن طرحه في هذا الشأن هو: هل أن تطور كلمة الفقه في منظومة المعارف الإسلامية حجب أو أعاق تطور كلمة الثقافة؟ وهل كان من المفترض أن يساهم تطور كلمة الفقه في دفع تطور كلمة الثقافة عندنا؟

لعل من الصعب الجزم في اعتبار أن تطور كلمة الفقه قد حجب أو أعاق تطور كلمة الثقافة. لأنه حتى لو لم يحدث تطور كلمة الفقه بهذا المستوى الذي هي عليه أو بدونه، لم تتطور في المقابل كلمة الثقافة. وذلك لأن تطور كلمة الفقه ارتبط بسياق، هو السياق الذي افتقدته الثقافة. وليس بالضرورة أن الثقافة كان بإمكانها أن ترتبط بذلك السياق لو لم يرتبط به الفقه. ولو اتصلت الثقافة بذلك السياق لكانت هي في مكان الفقه في منظومة المعارف الإسلامية.

والمقصود بهذا السياق الربط الذي حصل بين الفقه والدين، ونص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾، ومن ثم تحول الفقه إلى علم بالدين، وأصبح يمثل في الثقافة الإسلامية «مكانة فريدة فلم يبلغ، اهتمام

---

(١) سورة الذاريات. آية ٥٦.

(٢) سورة التوبة. آية ١٢٢.

المسلمين بالعلوم الدينية الأخرى مجتمعة ما بلغه اهتمامهم بالفقه وحده، بل لعله لا توجد حضارة ركّزت على الناحية التشريعية تركيز الحضارة الإسلامية»[١].

ومن السابقين هناك من اعتبر كما نقل الغزالي، في إحياء علوم الدين، أن علم الفقه هو العلم الذي جعله الله فريضة على كل مسلم، إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام، وما يحرم من المعاملات وما يحل[٢].

أما عن علاقة تطور الفقه بتطور الثقافة، فقد كان من الممكن لو أن فكرة الثقافة كانت معروفة، وتحظى بالاهتمام، وتشعر بالحاجة إلى التقعيد والتأسيس. لأن مشكلة الثقافة عندنا هي أنها لم ترتبط بأي علم من العلوم الدينية أو العقلية أو اللغوية، ولم يتم اكتشافها والتعرف على ما يمكن أن تنهض به من وظائف وأدوار على مستوى المعرفة، أو على مستوى المجتمع، وبالذات في الفترة التي شهدت نهضة العلوم والمعارف في عصر الازدهار الإسلامي. كما هو حال أوروبا التي تعرفت على فكرة الثقافة في عصر ازدهارها الحضاري، فقد كانت ثمرة من ثمار عصر النهضة حسب رأي مالك بن نبي، وذلك عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن والأدب والفكر[٣].

وفي نظر بعض الكتاب المعاصرين أن الثقافة حلت مكان الفقه في مرحلة بدأت فيها المنهجية العلمانية تتسرب في قطاعات واسعة من حياتنا الفكرية والمعرفية، حيث ظهر فيها الكثير من المصطلحات الجديدة الموازية لمصطلحات عربية تراثية تم استبعادها فيما بعد. فقد ظهر مصطلح الثقافة وغاب مصطلح الفقه أو حوصر في مجالات دينية ضيقة. وظهر مصطلح المثقف والمفكر،

---

(١) الإسلام والحداثة. عبدالمجيد الشرفي، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١م، ص١١٣.
(٢) إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٨م، ج١، ص٢٧.
(٣) مشكلة الثقافة. ص٢٥.

وغاب مصطلح العالم والمتعلم. وغاب مصطلح الاجتهاد وبرز مصطلح التجديد. وقد مثَّلت هذه المصطلحات الجديدة في نظر من يقولون بهذا الرأي البلورة النهائية لنزوعٍ فكريٍّ علماني يهدف إلى تخفيف أو محاصرة الصلة التي ترتبط الفكر بالدين ـ الإسلام[1].

فهل الثقافة حلت مكان الفقه فعلاً؟ هذا الادِّعاء كان يمكن أن يكون له أساس لو كان الفقه يقوم مقام الثقافة عندنا، والحال هو غير ذلك تماماً. وظهور الثقافة لم يغيِّب استعمال مصطلح الفقه، أو يحدّ من تداوله وانتشاره، إذ ما زال حاضراً وعلى نطاق واسع في المجال التداولي. وليس هناك من يقول بأن الثقافة هي السبب وراء محاصرة الفقه في مجالات ضيقة، لأن تحديد الفقه في هذه المجالات الضيقة حصل ووصل إلينا، قبل أن تصل إلينا الثقافة ونتعرف عليها.

ولو لم نتعرف نحن على فكرة الثقافة، لما وجدنا في أنفسنا الدافع إلى مثل هذه المقاربة والحاجة إليها. ولا نريد أن نضع الفقه في نزاع مع الثقافة حتى لا نفشل مهمتنا، المهمة التي نريد منها التعرّف على ما يمكن أن يضيفه الفقه في بلورة فكرتنا ونظريتنا للثقافة. وذلك لما يمثله الفقه من خبرة ومعرفة وتراكم في منظومة المعارف الإسلامية.

والمعضلة التي تواجهنا في هذا الشأن هي أن هذه المقاربة بين الفقه والثقافة لم نمعن النظر فيها كثيراً، لا في السابق ولا في الحاضر، ولا زالت هي على هذه الحال. ولم تقترب كما ينبغي من دائرة الاشتغال والاهتمام على مستوى الكتابات العربية والإسلامية. ويمكن عدّ هذه القضية على أنها من القضايا المهملة التي لا نملك حولها رؤية واضحة. فلا توجد لدينا كتابات ودراسات تتناول أبعاد العلاقة بين الفقه والثقافة، ومحاولة الاستفادة من هذا التناول في بلورة فكرة الثقافة عندنا، وتطوير المعرفة بها.

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي. جمال سلطان، الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ، ص٦١.

ولم يحدث أي تطور في هذه القضية حتى مع الدراسات الجديدة التي تناولت فلسفة الفقه، وهو الحقل الذي قرّب الفقه من العلوم الاجتماعية والإنسانية، مع ذلك لم يتم التطرق باتساع واهتمام للتعرف على العلاقة بين الفقه والثقافة. وما لم يتم توثيق مثل هذه العلاقة فلن نتعرف على كيف نستفيد من الفقه في بلورة فكرة الثقافة، وهي الاستفادة التي لا بد منها، ونراها ضرورية في هذا المجال.

ولعل تحول الفقه إلى علم يُعنى بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية، أوقف إمكانية أن تتطور كلمة الفقه خارج نطاق هذا العلم، بعد أن تحددت به بصورة تامة ونهائية.

لكن هذا لا يمنعنا نحن من أن نوسع من دائرة النظر حول كلمة الفقه، واختبار فكرة الثقافة في إطار هذه العلاقة. ولعلنا في هذا السياق قد نحتاج حقلاً يمكن أن نسميه بفقه الثقافة.

— ٥ —

علم العمران وفكرة الثقافة

علم العمران البشري الذي اكتشفه ابن خلدون وتحدث عنه في مقدمته، يُفترض أن يمثل إلينا تراثاً معرفياً مهماً، نحتاج إليه بعمق ونحن نتأمل في فكرة الثقافة. وكل نظر في فكرة الثقافة بحاجة إلى أن يستند لتراث اجتماعي، وبدون هذا التراث يكون من الصعوبة التعرف على فكرة الثقافة بصورة واضحة ومتماسكة.

ولو كانت فكرة الثقافة معروفة عند اكتشاف علم العمران لاكتسبت منه نمواً وتطوّراً على مستوى المعاني والدلالات، وعلى مستوى فلسفة الثقافة أيضاً. ولكانت هناك حاجة تستدعي إعادة التعرف على فكرة الثقافة، في ضوء المعارف والمنهجيات والنماذج والتحليلات التي جاء بها علم العمران الخلدوني، حيث تطرق إلى قضايا وموضوعات ومفاهيم وثيقة الصلة بفكرة الثقافة. مثل

قضايا البداوة الحضارة، العمران البدوي والعمران الحضري، المدنية والتمدن، الصنائع والعلوم. وهكذا ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع. وهذه القضايا هي التي كانت مؤثرة ومتشابكة مع الحقل الدلالي للثقافة ومازالت تتأثر منها، وتتشابك معها، وتقترن بها دائماً.

والدارسون لتطور فكرة الثقافة عند الأوروبيين يلاحظون كيف أن اكتشاف علم الاجتماع وتقدمه ساهم بقوة في تطور فكرة الثقافة وتجديد النظر فيها. فالقرن التاسع عشر كما يقول مالك بن نبي، أحدث تقدماً في مفهوم كلمة الثقافة، وأنجز خطوة في طريق تطوير تعريفها. وإذا بفكرة الثقافة تزداد جلاء، وتصبح مفهوماً أكثر تحديداً، كما أصبحت إحدى مشكلات علم الاجتماع الذي أثار في أذهان المفكرين هناك سؤال: ما هي الثقافة؟ وهو سؤال اضطرتهم إليه الأفكار الجديدة التي حملها إليهم علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأجناس. ومن هنا نشأت محاولات تهدف إلى وضع تعريف جديد للثقافة، إذ لم يعد التعريف التاريخي الذي خلّفه عصر النهضة كافياً لإقناع المنطق الجديد(١).

وإذا لم يساهم علم العمران الخلدوني في عصره وما بعد عصره، في التعرف على فكرة الثقافة وتطويرها، فهذا لا يعني أن هذه الإمكانية غير واردة أو ممكنة في عصرنا. والفارق أن الثقافة لم تكن معروفة في ذلك العصر، وأصبحت معروفة في عصرنا.

والدعوات التي ظهرت في العالم العربي مطالبة بالحاجة إلى تكوين علم اجتماع عربي كانت تنبعث، وتستلهم رغبتها وثقتها من مقدمة ابن خلدون، التي تعدّ من أسبق المحاولات في المعرفة المنظمة لعلم الاجتماع، أو لعلم العمران البشري كما أسماه ابن خلدون، ولما تمثله هذه المقدمة من تراث اجتماعي مهم

---

(١) مشكلة الثقافة. ص٢٧.

في هذا المجال.

ومن هذه الدعوات، دعوة عالم الاجتماع العراقي الدكتور علي الوردي الذي ناقش هذه القضية، وهو يتحدث عن منطق ابن خلدون الذي تابعه باهتمام، وواكب الكتابات والدراسات حوله، وكان مولعاً به كما يقول عن نفسه، وخصص عنه القسط الأوفر من رسالته للدكتوراه عام ١٩٥٠م. وقد ختم كتابه «منطق ابن خلدون» في الأسطر الأخيرة منه بقوله: «لقد آن الأوان لكي نرجع إلى الأساس الذي وضعه ابن خلدون لعلم الاجتماع، والذي أهملناه طويلاً، فنُزيل عنه تراب الزمن، ونلقّحه بما ظهر مؤخراً من نظريات ومفاهيم اجتماعية جديدة. وبهذا قد نتمكن من بناء علم اجتماع خاص بنا يلائم المجتمع الذي نعيش فيه»[1].

ونحن بحاجة إلى التراث الاجتماعي الذي خلفه لنا ابن خلدون وغيره، ليكون جزءاً أساسياً من السياق التاريخي الذي نتتبع فيه التأمل والتفكير لفكرة الثقافة من جهة، ولاختبار هذه الفكرة من جهة أخرى. حتى نقلب الثقافة على اختلاف دلالاتها ومعانيها، وتعدّد فلسفتها وحكمتها، إلى أن نصل للمعنى المركب الجامع لكل تلك المعاني والدلالات.

(١) منطق ابن خلدون. علي الوردي، لندن: دار كوفان، ١٩٩٤م، ص٢٦٦.

خاتمة

من تعريف الثقافة إلى فلسفة الثقافة

— ١ —

لم نعد بحاجة إلى الانشغال في وضع تعريفات جديدة للثقافة، ولا تنقصنا مثل هذه التعريفات، وليست المشكلة في إضافة تعريف من عدمه. كما لا ينبغي التمسك بتعريف معين للثقافة، وحذف وإسقاط باقي التعريفات الأخرى. ولم يعد هناك طائل من الجدل حول أي تعريف للثقافة نأخذ به، أو أي تعريف يتغلب ويتفوق على غيره من التعريفات الأخرى، حتى ننتصر له، ونقدمه على حساب باقي التعريفات الأخرى، أو نلغيها ونطيح بها. هنا ما تريد أن تخبرنا به فلسفة الثقافة، وتبرز لنا قيمته.

فقد جاءت فلسفة الثقافة لكي تؤكد على ضرورة الحاجة إلى كل التعريفات المطروحة والمتداولة حول الثقافة، وأنه لا فائدة من المفاضلة بين جميع تلك التعريفات، والتي لا ينفي بعضها بعضاً، فكل واحد منها لا يخلو من تخلق ولمعان. وبالتالي فليس هناك تعريف بمفرده هو الذي ينفرد بتعريف الثقافة، أو يستطيع الإحاطة الكلية والتامة بها. لكن مجموع تلك التعريفات تستطيع أن تعرف الثقافة، وتحيط بهويتها وماهيتها، وبعناصرها ومركباتها. لهذا ينبغي أن نأخذ بمجموع تلك التعريفات، وهذه هي مهمة فلسفة الثقافة.

وقد أشار إلى هذا المعنى تيري إيجلتون في كتابه «فكرة الثقافة»، حيث اعتبر أن فلسفة الثقافة هي اتجاه فكري، يمكن النظر إليه على أنه ضرب من المجاهدة في محاولة للربط بين معاني الثقافة المتعددة، التي راحت تنفصل شيئاً فشيئاً، وكل يعوم في اتجاه. وبحسب هذا الاتجاه كما يضيف إيجلتون، فإن الثقافة بمعنى الفنون تمثل سمة من سمات العيش المرهف الأنيق، والثقافة بوصفها كياسة تمثل مهمة ينبغي على التغيير السياسي أن يحققه في الثقافة، بمعنى الحياة الاجتماعية ككل، وبهذا يتحد من جديد كل من الجمالي والانثروبولوجي[1].

— ٢ —

فلسفة الثقافة بهذا المعنى، يفترض أن تضع حداً لذلك التعقيد والغموض والالتباس، الذي أشار إليه معظم أو جميع الكتاب كل بطريقته، وهم يتحدثون عن الثقافة. ودائماً كان هؤلاء يفتتحون الحديث عن الثقافة بالإشارة إلى مثل تلك التصويرات، وكأنها من المسلمات المتصالح عليها، والتي لا بد من التطرق ولفت النظر إليها، قبل الدخول في الحديث عن الثقافة.

فحين يشرح توماس إليوت طبيعة مهمته، التي قصد فيها أن يساعد في تعريف كلمة الثقافة، وذلك بعد أن لاحظ كما يقول بقلق متزايد تاريخ هذه الكلمة، والتي لا تحتاج إلى هذا النوع من العناية إلا حين يساء استعمالها، فالمبدأ إنما يحتاج إلى التحديد حسب رأيه، بعد ظهور هرطقة[2]. جاء هذا الكلام في مقدمة كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة».

ويرى لويس دوللو أن الانطلاق الهائل لمفهوم الثقافة في الأزمنة الحديثة،

---

(١) فكرة الثقافة. ص ٤٩.

(٢) ملاحظات نحو تعريف فكرة الثقافة. ص ١٧.

الذي بات يزعزع كل يوم القاعدة المكتوبة التي تحتبس فيها هذه الكلمة، وتبسيطها المنهل، والمعنى الجماعي حيناً والإفرادي حيناً آخر، كل ذلك صار أيضاً مصدراً دائماً للتباين والاختلاف[١].

أما سيرج لاتوش فقد وجد أن كلمة ثقافة بالمعاني العديدة لها، تستخدم في سياقات متباينة للغاية، وبدلالات متغايرة، إلى حد أن هذه الكلمة تخلق طائفة من أشكال سوء التفاهم، فهل ينبغي- كما يقول- وفقاً للاسمية الصارمة، إلغاء كلمة الثقافة من اللغة العلمية، في مقابل مضاعفة الاهتمام بالكلمات الجديدة، ذات المقابلات الواضحة والدقيقة والمتميزة في مجال الواقع الفعلي، لإزالة كل التباس؟[٢].

وبحدية أكثر، خصص جان فرانسوا باريار فصلاً في كتابه «أوهام الهوية» عنونه بصيغة سؤال لافت وناقد، هو: «الثقافة أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟».

وصولاً إلى تيري إيجلتون، الذي افتتح كتابه «فكرة الثقافة» في الأسطر الأولى منه بقوله «يقال أن كلمة ثقافة هي واحدة من بين الكلمتين أو الكلمات الثلاثة التي يكتنفها أشد التعقيد في اللغة الإنجليزية» [٣]، ويختتمه في الأسطر الأخيرة منه بقوله: «لقد حان الوقت ونحن نعترف بأهميتها -أي الثقافة- أن نعيدها إلى مكانها المناسب» [٤].

ولعلنا لن نجد سبيلاً للخروج من هذا المأزق، أو من هذا التعقيد والإبهام والغموض الذي يعترض كل حديث عن الثقافة، إلا من خلال مفهوم فلسفة

(١) الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية. ص ١٥.

(٢) تغريب العالم. سيرج لاتوش، ص ٤٤.

(٣) فكرة الثقافة. ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه. ص ٢٥٦.

الثقافة، باعتباره المفهوم الذي يتسع إلى المعاني المتعددة، ويستوعب الدلالات المتغايرة، وله قدرة الربْط والضم والجمع بين الاتجاهات المتباينة والمتكاثرة في النظر إلى الثقافة. وبالتالي فلسنا بحاجة إلى إلغاء كلمة الثقافة من قاموس اللغة العلمية كما تساءل لاتوش، ولا إلى إلقاء كلمة الثقافة في البحر كما تساءل بايار.

ـ ٣ ـ

من زاوية أخرى، يمكن النظر إلى فلسفة الثقافة، من جهة البحث عن حكمة الثقافة وطبيعة مقاصدها وغاياتها، ونوعية وظائفها ومهامها، وما إذا كان بالإمكان الاتفاق على أمور محددة في هذا الشأن، تأخذ صفة الكليات والمطلقات الثابتة والعامة، إلا أنه يمكن- بل من الضروري- التحكم في تراتب أولويات تلك المقاصد والوظائف بحسب طبيعة الحاجات والمقتضيات التي تتعدد وتختلف من مجتمع إلى آخر، ومن جيل إلى جيل آخر، ومن زمن إلى زمن آخر، ومن حضارة إلى حضارة أخرى.

وهذا الفهم يقربنا إلى ما نريد الوصول إليه، وهو أن حكمة الثقافة بالنسبة إلينا تتحدد بحسب مرحلتنا التاريخية، ووضعيتنا الحضارية التي نحن فيها على مستوى الأمة. فإذا كنا في مرحلة نتطلع فيها بجد، إلى التخلص من التخلف بكل إرثه ومركبه وتاريخه ومفاعيله، سعياً نحو التمدن والتقدم الحضاري، فإن هذا التطلع والسعي، ينبغي أن يكون وثيق الصلة بحكمة الثقافة، التي نأمل منها أن تلهمنا البصيرة، والهدى، والعزيمة، والإرادة، البصيرة لنكتسب وضوح الرؤية، والهدى لنكتسب معرفة الطريق، والعزيمة من أجل التغلب على الضعف الذاتي، والإرادة من أجل الثبات إلى نهاية الهدف. فكل تمدن فيه استلهام من الثقافة وحكمتها، و ما من حضارة إلا ووراءها ثقافة تستلهم منها ومن حكمتها وفلسفتها. وهذا ما يدعونا إلى التمسك بالثقافة، والتفكير العميق فيها، وتقليب

النظر في حكمتها وفلسفتها.

— ٤ —

إن فلسفة الثقافة هي سبيلنا إلى الاستقلال الثقافي. الاستقلال الذي لا يمكن بدونه أن ننهض حضارياً، لأن الحضارات لا تنهض إلا بثقافاتها، ومن داخل تراثها، وبعجلة تاريخها، وعلى أساس الانتظام في هويتها. وهذا لا يعني القطيعة أو الانقطاع عن الثقافات الأخرى، أو عن التراث الإنساني، وإنما على أساس التواصل مع هذه الثقافات، والانفتاح على التراث الإنساني، دون أن نغفل عن أن الحضارات لا تنهض وتتقدم بثقافة من خارجها، أو بتراث غيرها. ولهذا فإن العالم الإسلامي لا يمكن أن ينهض بثقافة غير الثقافة الإسلامية. والأمم والمجتمعات التي نهضت بغير ثقافتها، لم تنهض بهذه الثقافات إلا بعد أن أصبحت في منزلة ثقافاتها، وبهذا استطاعت النهوض بتلك المجتمعات.

ومن خلال فلسفة الثقافة نفهم منطق العلاقات بين الثقافات، وبالتالي نفهم طبيعة الحدود التي تفصل بين ثقافتنا والثقافات الأخرى، وهذا هو الذي يقودنا إلى الاستقلال الثقافي.

ولهذا فإنه بقدر ما تفيدنا فلسفة الثقافة، في الانفتاح على كل المعاني والدلالات المطروحة حول الثقافة، بقدر ما تفيدنا أيضاً في تحقيق الاستقلال الثقافي. وهذه موازنة دقيقة بحاجة إلى قدرة ثقافية على ضبطها وتوجيهها.

ومن هنا كانت الحاجة لأن نولي الأهمية لفلسفة الثقافة، لمعرفة ماذا نريد من الثقافة، وكيف نكوّن فهمنا المستقل للثقافة؟ ولكي تكون الثقافة بصيرتنا في طريق التمدن، وتحقيق الاستقلال الثقافي.

ثبت المصادر

- القرآن الكريم
- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. ضبط وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م.
- أبو زيد، أحمد. محاضرات في الانثروبولوجيا الثقافية، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٨م.
- الأصفهاني، الراغب. المفردات في غريب القرآن، ضبط ومراجعة: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠١م.
- إليوت، توماس. ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة: شكري عياد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م.
- إيجلتون، تيري. فكرة الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، اللاذقية: دار حوار، ٢٠٠٠م.
- بن زكريا، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- بن نبي، مالك. مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م.
- بيجوفيتش، علي عزت. الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ١٩٩٣م.

- الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧م.

- دوللو، لويس. الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣م.

- زيادة، معن. معالم على طريق تحديث الفكر العربي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧م.

- الطبرسي، الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- عارف، نصر محمد. الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية.. دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م.

- العثمان، وسام. المدخل إلى الانثروبولوجيا، دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٢م.

- كاريذرس، مايكل. لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.

- لا توش، سيرج. تغريب العالم، ترجمة: خليل كلفت، القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢م.

- مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط، استانبول: دار الدعوة.

- مجموعة من الكتاب. نظرية الثقافة، ترجمة: علي سعيد الصاوي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧م.

- وليامز، رايموند. الثقافة والمجتمع ١٧٨٠ـ١٩٥٠م، ترجمة: وجيه سمعان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

محتويات الكتاب

الفصل الرابع: الثقافة والدين

قراءة في نظرية توماس إليوت

(٩٧ - ١٢٤)

الفصل الخامس: الثقافة والأنثروبولوجيا

قراءة في نظريات الأنثروبولوجيين

(١٢٥- ١٥٨)

الفصل السادس: الثقافة والسياسة

تجليات العلاقة وأنماطها

(١٥٩- ١٩٠)

الفصل السابع: الثقافة والمجتمع

نظـريات وأبـعـاد

(١٩١ - ٢١٢)

الفصل الثامن: في سبيل بناء نظرية للثقافة

(٢١٣ - ٢٤٦)

زكي الميلاد

المسألة الثقافية

الثقافة، هذا المفهوم أو الموضوع أو الحقل، من أكثر الأمور إهمالاً في الكتابات العربية، ولهذا السبب وجدت نفسي وأنا أطرق هذا الموضوع، كأنني في أرض يباب. فباستثناء كتاب مالك بن نبي «مشكلة الثقافة» لم أجد سوى بعض الكتابات القليلة، مما يقدّم رؤية مستقلّة لهذا الحقل في الثقافة العربية.

وللتوغل في هذا الحقل، كان لا بدّ لي من فحص واختبار كل المعاني والدلالات التي تكوّنه، ولذلك قمت بمناقشة ثلاث نظريات حول الثقافة، قدمها كل من مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، وعلي عزت بيجوفتش، عن العلاقة بين الثقافة والحضارة، وتوماس إليوت، عن العلاقة بين الدين والثقافة.

وإذا كنت قد عملت على تشريح وتفكيك فكرة الثقافة، ومحاولة فهم منطقها الداخلي وحكمتها وفلسفتها، والتعرف على وظائفها وأدوارها، فليس ذلك بهدف الوصول إلى تعريف، يصعب التوافق عليه، للثقافة. بل من أجل إظهار صورة الثقافة وما تمثّله من قوة وطاقة، ومن روح وأخلاق يجب التمتع بها في مواجهة مشاكلنا الكثيرة. ومن أجل المساهمة في بلورة سياق معرفي يكون بمثابة تاريخ ممتد للثقافة بدلالاتها وإشاراتها ورموزها وموقعها في الصورة الحضارية لكل مجتمع.

زكي الميلاد



لوحة الغلاف: تفصيل من ابراهيم حنين


المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء-المغرب
ISBN:9953-68-081-7